Regn.
569 Rec
Klee

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

<366107447700 11

<366107447700 11

Bayer. Staatsbibliothek

# Lehrbuch

der

# Dogmengeschichte

von

**D.r Heinrich Klee,**

ordentl. Professor an der katholisch-theologischen Facultät der Königl. Preußischen Universität zu Bonn.

*Rationem ratio cognoscet.*

**Lactant. de ira dei. c VII.**

**Erster Band.**

**Mainz,**

**Verlag von Kirchheim, Schott & Thielmann.**

1837.

25. D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

# Vorrede.

Der Versuch einer Dogmengeschichte, welchen ich hiemit der Oeffentlichkeit übergebe, ist aus den von mir an hiesiger Universität über diesen Gegenstand gehaltenen Vorlesungen entstanden. Durch die Veröffentlichung derselben glaube ich, wie einerseits vielen meiner Zuhörer der Dogmengeschichte und Dogmatik einen willkommenen Dienst zu erzeigen, so andererseits auch in einem weitern und entferntern Kreise einigen Nutzen zu stiften, sey es durch Berichtigung falscher und einseitiger Ansichten vom Dogma und seiner Entwickelung im Laufe der Zeit, sey es durch Anregung zu einer ernstern Forschung über einen so wichtigen Gegenstand, als der Gang und die Weise der Entfaltung der göttlichen Wahrheit und des menschlichen Geistes in ihrer wechselseitigen, innigen und lebendigen Berührung ist.

Der Geist der Wissenschaft in unserer Zeit ist vorzugsweise ein historischer, in wiefern sie sich nämlich einer ernstlichen Betrachtung der Erscheinung und Entwicklung der göttlichen und menschlichen Dinge im Fortgange der Zeit besonders zugewandt hat, wie dieses sich denn

auch in dem großen Reichthum neuerer Geschichtswerke und der respectiven Gelungenheit eines großen Theiles derselben klar beurkundet. Als Seele der Geschichte der Menschheit ist aber die Religion, und als Seele der Religion das Dogma zu betrachten. Wer vom letztern nichts versteht, dem bleibt die ganze Geschichte eine unverständliche Hieroglyphe. In der Aufforderung zum ganzen und reinen Wissen überhaupt liegt die zum historischen Erkennen, und dieses postulirt weiter ein genaues Verständniß der Dogmen nach ihrem Begriffe und ihrem Entwickelungsprocesse, als wovon alles Leben des Menschengeschlechtes bedingt ist.

Ueber den Begriff, die Zulässigkeit und Nothwendigkeit der Dogmengeschichte habe ich in den Prolegomenen das Erforderliche gesagt, und füge hier noch die Bemerkung hinzu, daß das große, leider nicht vollendete Werk Petau's eben so sehr und noch mehr als Dogmengeschichte, denn als Dogmatik angesehen werden kann. Dieses zur Beruhigung derer, welche da meinen mit Dogmengeschichte werde eine „**histoire des variations**" angekündigt.

Wie gegenwärtiger Versuch ausgefallen ist, und ob er der wahren Idee einer Dogmengeschichte und den unabweislichen Anforderungen entspricht, das ist eine andere Frage, welche, wie ungünstig ihre Entscheidung auch lauten möchte, dennoch dem, was von der Möglichkeit und

respectiven Nothwendigkeit der Dogmengeschichte gesagt worden ist, nicht präjudiciren könnte, sondern nur zu einem neuen Versuche und zu fortgesetztem Streben, durch die Vollständigkeit des Inhalts und dessen lichte und organische Gestaltung dem Ideale immer näher zu kommen, treiben dürfte. Uebrigens braucht kaum gesagt zu werden, wie viel hier noch zu thun übrigt, mit welchen Schwierigkeiten hier gerungen und wie theuer jeder Fortschritt erkauft werden muß; was der Verfasser denn auch zugleich als einen Titel, worauf er einige Rücksicht im Urtheile glaubt ansprechen zu können, geltend machen will.

Die Prolegomenen zur Dogmengeschichte erscheinen etwas kurz gehalten; nichts desto weniger denke ich, daß sie alles Nothwendige enthalten. In denselben findet sich auch angegeben, warum ich glaubte, die sogenannte allgemeine Dogmengeschichte, wie sie gebräuchlicher Weise sonst überall vorkömmt, ausfallen lassen zu können, ja zu müssen. Ebenso ist darin auch bemerkt, wie die sogenannte specielle Dogmengeschichte als Ganzes keine Periodisirung zuläßt, sondern bey den einzelnen Dogmen, deren besondere Entwickelungszeiten und eigenthümliche Schicksale dargestellt werden müssen.

Daß Manche mit dem Inhalte der vorliegenden Dogmengeschichte nicht ganz zufrieden seyn werden, läßt sich bey der großen Verschiedenheit der Standpunkte und Richtungen von vorne herein erwarten. Die negirende

Richtung hat, wie sehr dieselbe in Abnahme begriffen ist, doch noch sehr viele Anhänger, denen jede Achtung und Anerkennung, welche dieser oder jener tradirten Glaubens-lehre und Lehrmeinung erzeigt wird, nur Aergerniß und Thorheit bedünkt. Um ihretwillen durfte Nichts wegge-lassen oder verhüllt oder gar schnöde mißhandelt werden. Daß diese Dogmengeschichte mit meiner Dogmatik in einem Wechselverhältnisse steht, beyde sich gegenseitig er-gänzen, braucht wohl nicht erst bemerkt zu werden.

**Bonn, am 5. September 1837.**

**Der Verfasser.**

# Inhalt.


Seite

Prolegomena . . . . . 1

## Erster Theil.

### Grundlehren.

Cap. I. Religion und Offenbarung . . . . . 13

Cap. II. Christenthum . . . . . 28

Cap. III. Kirche . . . . . 54

Cap. IV. Hierarchie . . . . . 83

Cap. V. Heilige Schrift . . . . . 99

Cap. VI. Tradition . . . . . 108

Cap. VII. Häresie . . . . . 116

## Zweiter Theil.

### Eigentliche Dogmen.

Cap. I. Gottes Daseyn, Wesen, Einheit . . . . . 122

Cap. II. Dreyfaltigkeit . . . . . 157

Fortsetzung. Vom Vater . . . . . 182

» Vom Sohne . . . . . 184

» Vom heiligen Geiste . . . . . 207

| | | Seite |
|---|---|---|
| Cap. III. | Von der Schöpfung | 226 |
| Fortsetzung. | Von den Engeln | 244 |
| » | Materielle Welt | 267 |
| » | Von dem Menschen | 273 |
| » | Gottes Ebenbild im Menschen | 280 |
| » | Von der Seele | 283 |
| » | Von dem Urstande des Menschen | 294 |
| » | Von der Erbsünde | 305 |
| » | Von der Vorsehung | 325 |

# Prolegomena.

Dogma bedeutet etymologisch das, was gefallen hat, das beschlossene, festgestellte (placitum, decretum). Die Schrift bezeichnet mit δόγματα die Staatsverordnungen, Gesetze[1]), die mosaischen Satzungen[2]), die apostolischen Vorschriften[3]). Bei den Kirchenschriftstellern steht es bald für Lehrmeinungen der Philosophen[4]) und der Häretiker[5]), bald für die christliche Lehre[6]), so δόγμα für die ganze Glaubens-

---

1) *Luc.* II, 1. *Act.* XVII, 7. *Dan.* II, 13. VI, 9. 8. 15. (Cf. δογματίζειν II *Macc.* X, 8. III *Macc.* IV, 11.)

2) *Ez.* XX, 26. *Eph.* II, 15. *Col.* II, 14. (Cf. II, 20. δογματίζειν.)

3) *Act.* XVI, 4. (Cf. XV, 28. ἔδοξε γὰρ τῷ πνεύματι ἁγίῳ καὶ ἡμῖν.)

4) *Hermias.* irris. c. I. *Soz.* V, 16. (δόγματα ἑλληνικά.) Cf. *Cic.* qu. acad. IV. 9. ... de suis decretis, quae philosophi vocant dogmata.

5) *Clem.* str. VII, 16. *Archel.* et *Manet.* disput. n. IV. *Aug.* qu. Evang. I, 11. (Cf. δογματίστης von Novatian Eus. VI, 15.) δογματίζοντες von den Gnostikern (*Clem.* str. III, 13.) δόγματα μυσαρὰ (*Theod.* in Jes. Naz. qu. XVI.) ἄθεα (*Eus.* in. Ps. LVII, 12.) impia et irreligiosa dogmata. *Iren.* adv. Haer. l. II. praef. n. 1. pestifera et mortifera dogmata. *Aug.* Civ. dei XVIII, 51. n. 1.

6) Δόγματα mit dem Zusatze Ἰησοῦ Χριστοῦ. (*Ign.* Magn. XIII.) θεοῦ (*Orig.* Matth. T. XII. n. 25. Cfr. *Clem.* str. III, 2. VI, 15.) θεῖα (*Theod.* epl. ad Joh. Antioch.) τῶν εὐαγγελίων (*Ath.* in Matth. serm. IX. in *Gall.* V.) ἀποστολικὰ (*Theod.* H. E. I, 2. 7.) ὑγιᾶ (*Orig.* Matth. T. VI. n. 20. XX. n. 22.) ὀρθὰ (*Cyr.* def. anath. X. In symbol. ad monach. *Chrys.* in Gen. H. II. n. 5.) τῆς εὐσεβείας

lehre[1]). Δόγμα opponirt bald zu den bloßen Meinungen δόξαι der Heiden[2]), Häretiker[3]) zu dem nur Meinungs- und Disputationsweise in der Kirche Gesprochenen[4]), bald zu ἦθος, πολίτεια, zum praktischen Leben[5]), bald zu κήρυγμα, dem Gegenstand des öffentlichen, allgemeinen Unterrichts[6]).

---

(*Orig.* Matth. T. XVII. n. 7. *Cyr.* in Amos. VI, 2. *Chrys.* in Matth. XXI, 23. in Cot. M. E. G. III) εὐσεβῆ (*Cyr.* symbol. ad monach.) πατέρων (*Greg. Nyss.* de sp. s. in *Mai* VIII. II. p. 10.) ἡμῶν (*Tat.* graec. XXIV.) τῆς ἐκκλησίας (*Greg. Nyss.* adv. Eun. l. XII. T. II. *Mor.* p. 315. *Cyr.* Joh. I, 33.) ἐκκλεσιαστικὰ (*Chrys.* in Matth. XXI, 23.)

1) *Orig.* Princ. I, 7. n. 1. *Cels.* I, 2. *Lact.* mort. persec. n. II. *Bas.* Hexaem. or. VI. Die Katholiken darnach οἱ τοῦ δόγματος. *Eus.* H. E. VII, 30.

2) Opiniones ethnicorum. Tert. spect. c. I.

3) Αἱρετικὰ νοήματα. *Orig.* epl. ad Greg. n. 2. γνώμη τῶν ἑτεροδοξούντων *Orig.* in Joh. T. XIII. n. 1.

4) *Chrys.* Ἐκεῖνο γὰρ ἔχε παρατετερημένον, ὅτι πολλὰ τῶν λεγομένων παρ' ἡμῖν ἀγωνιστικῶς κερύττεται, οὐ δογματικῶς. In Matth. XXI, 23. (in *Cot.* mon. Ecc. gr. III, 145.)

5) *Eus.* D. E. III, 6. *Soc.* Περί δόγματος ..... ἠθικὴ διδασκαλία. H. E. II, 44. *Cyr.* Ὁ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ δύο τούτων συνέστηκε δογμάτων εὐσεβῶν ἀκριβείας, καὶ πράξεων ἀγαθῶν Cat. IV. *Chrys.* Ὁ χριστιανισμὸς μετὰ της τῶν δογμάτων ὀρθότητος καὶ πολιτείαν ὑγιαίνουσαν ἀπαιτεῖ. In Joh. hom. XXVII. cfr. in Gen. Hom. II. n. 3. XIII. n. 4.

7) *Bas.* Ἄλλο γὰρ δόγμα καὶ ἄλλο κήρυγμα· τὸ μὲν γὰρ δόγμα σιωπᾶται· τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται. Spirit. S. c. XXVII. *Sever.* (Gab. oder *Emes.*) Illud oportet observare fratres quod aliud dogmata sunt mystica, et aliud praedicatio publica. hom. V. (ed. *Aucher.* Venet. 1827.) *Eulog.* Τὰ μὲν δόγματα μετ' ἐπικρύψεως καὶ σοφίας ἀναγγέλλεται, καὶ εἰς τὴν ἀσάφειαν πολλάκις ἐξεπίτηδες περίβαλλεται. ὡς ἂν μὴ βεβήλοις εἴεν τὰ ἅγια ἐκθετὰ, καὶ αἱ μαργαρῖται τοῖς χοίροις προκείμεναι. τὰ δὲ κηρύγματα χωρίς τινος ἐπικρύψεως ἀναγγέλλεται, καὶ μάλιστα ὅσα εἰς λόγον ἐντολῶν καὶ θείου φόβου συντήρεσιν ἀναφέρεται· εἶναι δὲ καὶ τῶν δογμάτων ἔτι τινα μυστικώτερα, ὁ παντελῶς (ὡς τὸ ἔπος φάναι) σεσίγηται, ἐκείνοις δὲ μόνοις παραδέδοται οἱ διὰ λόγου

Seit Semler hat man hin und wieder auch beliebt, ganz wider den Geist der Alten Dogma im Verhältnisse des Gegensatzes und Widerspruchs zur wahren Religion und zum wahren Christenthum zu denken und dagegen zu eifern. Wohlbegründet ist aber die bey den Theologen recipirte Unterscheidung der Dogmen in feyerlich als solche vorgelegte und ausgesprochene (**dogmata in se, materialia**) und in solche, welche nicht so feyerlich und bestimmt geformelt und ausgesprochen sind, (**dogmata formalia, quoad nos, proposita,**) eben so der Unterschied von geduldeten oder gutgeheißenen Meinungen in der Kirche, und von wirklichen Lehren der Kirche.

Die dogmatische Substanz ist von Anfang mit dem Christenthum und der Kirche zugleich gesetzt; ihre Formation geht in der Zeit vor sich. Als Princip der kanonischen Formation ist der h. Geist, als deren Medium und Ort die Kirche zu betrachten. Alle übrigen Potenzen, wie stark sie an dem Bildungsprozesse sich zu betheiligen scheinen, können dennoch für nichts weiter, als für die dem Geiste in der Kirche dienende Occasional- oder aber Instrumental-Ursachen angesehen werden. In die erste Categorie gehören die reactionären Bestrebungen der verschiedenen Religionsansichten gegen die in ihre Mitte auftretende wahre Religion, der Antagonismus der falschen Elemente und Richtungen im Denken und Leben, wie sie in einzelnen Individuen, Orten, Zeiten auftreten, zur Parthey, Secte sich ausbilden; zur zweyten hingegen die bessern Elemente und Richtungen, wie sie in diesem oder jenem Individuum Platz nehmen, Leben und Gestalt gewinnen, in dieser oder jener Region und Zeit mit besonderer Energie sich geltend machen. Von dem Einen Geiste bemeistert dient Alles zu dem Einen Zwecke, der Orient und Occident, jeder nach seiner Eigenthümlichkeit, der Hellenismus und Romanismus, die einzelnen Meister und Schulen mit aller Verschiedenheit in ihrer geistigen Phys-

---

ζῶντος ἔχουσι πνευματικὴν σοφίαν πιστοῖς ταῦτα παρατιδέναι ap. *Phot.* c. CCXXX.

siognomie. Nur in wiefern der Geist der Kirche in ihnen war, haben Athanasius, Augustin für sie soviel geleistet; nur weil und in wiefern sie sich, der eine gegen die Arianer und der andere gegen die Pelagianer, mit der Kirche identificirt hatten, das in ihr liegende aussprachen, wurden ihre Bekenntnisse von derselben anerkannt; sie beherrschten nicht die Kirche und Lehre, sondern wurden von ihr beherrscht; sie machten ihr Besonderes nicht allgemein, sondern das Allgemeine zeigte sich in ihnen besonders. Keine Individualität hat die Kirche mit einer neuen dogmatischen Substanz bereichert, wie viel manche in der wissenschaftlichen Fassung und formalen Ausbildung sich versucht und darin auch geleistet haben. So hat auch kein philosophisches System der christlichen Glaubenslehre in materieller Beziehung etwas zugetragen, welch starken Einfluß auch die jedesmal herrschende Zeitphilosophie auf die formale Behandlung und sprachliche Faßung ausgeübt hat. Außer der dogmatischen Grenze und jenseits der Linie, womit der kirchliche Glaube sein Gebiet eingefriedigt, hatte die Individualität Raum und Macht, in Meinungen und Conjekturen sich zu ergehen, hier konnten die Ideen, welche die Philosophie der Zeit an die Hand bot, von der gläubigen Intention cultivirt und zum kirchlichen Glauben in nähere Beziehung gebracht werden, die Theologumena und Philosophumena hier sich aufthun und bekämpfen.

Um das, was so eben kurz angedeutet worden, näher zu betrachten, so hat der hellenische Geist auf die dogmatische Substanz vorzüglich bewegend eingewirkt, wohingegen sich der Occident hauptsächlich observativ und conservativ verhielt, der vom Orient ausgegangenen Bewegung Maaß und Form gab, das Ausschweifen ins Verkehrte und Falsche verhinderte. Hat die morgenländische Kirche sich besonders auf die Cultur des mehr Theoretischen zur höchsten Metaphysik gehörigen gelegt, so hat die abendländische das mehr praktische Element in der Dogmatik, jene Parthien, welche unmittelbar in die Ethik übergehen, ihre Grundlage und Hauptsub-

stanz bilden, zum Gegenstand ihrer Thätigkeit genommen; hat nämlich jene die eigentliche Theologie, so hat diese die Anthropologie nach allen Seiten (die Lehren vom Fall, von der Freiheit, von der Gnade) und die Ekklesiastik ausgebildet, und haben so beyde die von ihren Vorfahren auf sie vererbte besondere Art und Gestalt der Weisheit behauptet.

In Afrika schließt sich nach seiner Lage und Sprache der eine Theil der orientalischen, näher griechischen, der andere Theil der occidentalischen, näher römischen Richtung an. Die markantesten Geister in den beiden Richtungen und deren respective Vertreter, sind zwei Afrikaner, Origenes und Augustin, welche der eine auf den Orient, der andere auf den Occident die ausgedehnteste und nachhaltigste Einwirkung gehabt haben, was näher zu entwickeln nicht dieses Ortes ist.

Ausser diesen Hauptrichtungen des Orients und Occidents sind weiter auch die untergeordneten, als Schulen zu bezeichneten Richtungen, soviel als hier nöthig und möglich, zu charakterisiren.

An die alexandrinische Schule, als deren Haupt eben Origenes zu betrachten, schließt sich zunächst die Cappadozische an, Gregorius Thaumaturgus, Basilius der Große, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz, von denen Basilius am wenigsten, Gregor von Nyssa am stärksten origenistisch tingirt ist.

Ganz in Opposition zu der alexandrinischen Schule mit ihrem Enthusiasmus entwickelt sich die antiochenische (Theodor von Mopsuestia, Theodoret, Chrysostomus ꝛc.) mit ihrer Vorherrschaft des Verstandes, welcher endlich im Nestorianismus in sein Gegentheil, den baaren Unverstand nämlich, umschlägt. Der alexandrinischen Richtung gehört der hinter dem Namen des Dionys des Areopagiten versteckte Mysteriosoph an, der antiochenischen hingegen, bei allem Eklecticismus, Johannes von Damaskus.

Von den Schulen des Occidents ist klar, wie dieselben sämmtlich aus der reichen Fülle Augustins hervorgehen. Aus ihm holten ihre Substanz sowohl die zur mystischen, als die

zur scholastischen Categorie gezählten Meister; aus ihm läßt sich das ganze theologische und philosophische Leben der mittlern Zeit ableiten, und auf ihn kann selbst das philosophische Leben der neuen Zeit zurückgeführt werden, wenn nämlich Descartes der Vater der neueren Philosophie ist, und wenn, was offenbar ist, wohl oder übel verstandene Augustinische Theologumena und Philosophumena einen Hauptbestandtheil der cartesischen Lehre bilden. Und haben nicht der ältere und mittelalterliche Prädestinatianismus, der Calvinismus, Lutheranismus, Jansenismus und Quietismus eine Augustinische, freylich arg mißverstandene Grundlage. Auch das ist, um bey der Sache zu bleiben, in dem Occident merkwürdig, daß hier die besondern Richtungen häufig in den religiösen Corporationen einen äußern Halt und Bestand gewinnen, die Schule mit dem Orden und der Regel sich identifizirt, und so zu sagen, übermächtige, mit geistiger Ansteckungskraft ausgerüstete Subjectivitäten der Gemeinschaft, welcher sie angehörten, ihren Typus aufdrücken und dieselbe in ihre Bahnen hineinreißen (Thomisten, Scotisten, Victoriner ꝛc.). Was die weltliche Gewalt positiv zur Ausbildung der Dogmen gethan, kann darum nicht wohl besonders in Betracht kommen, weil sie nur in Verbindung mit den Theologen und in Abhängigkeit von irgend einer Schule in diesen Dingen mitsprachen. (Justinian, Carl der Große.)

Die Individualität und Eigenthümlichkeit, welche innerhalb der Kirche und Ueberlieferung sich haltend, eben nur besondere Richtung und Schule ist, wird, wo sie ausartet und wider die Kirche und ihre Lehre auftritt, zur Häresie und nöthigt so die Kirche zu einer bestimmten und feyerlichen Aussprache ihres Inhaltes an dem von der negativen Tendenz bedrohten Puncte, und zur kanonischen Formulirung ihrer bisher in unmittelbarem Glauben festgehaltenen dogmatischen Substanz. Diese falschen, in Häresie ausartenden Eigenthümlichkeiten tragen ebenfalls von der Gegend und Zeit, in oder aus welcher sie erwachsen, ihr besonderes Gepräge und Colorit. Die dem Orient angehörigen Häresien sind mehr

theoretischer Natur, berühren mehr die eigentliche Theologie, wohingegen die dem Occident angehörigen mehr praktischer Natur sind, mehr in das Gebiet der Anthropologie, Ethik, Ekklesiastik schlagen, wie z. B. der Montanismus, Novatianismus, Pelagianismus, Prädestinationismus, die Waldenser ꝛc., wie denn selbst die große Glaubensspaltung des XVI. Jahrhunderts von der Anthropologie ihren Ausgang genommen. Die dogmatische und kirchliche Formation der Dogmen erscheint überall von dem Gange der Opposition bedingt und ihren Fortschritten parallel; so hat sich zuerst die Lehre von der Einheit Gottes (gegen Polytheisten und Dualisten) entwickelt, dann die von der Dreyeinheit (gegen Modalisten und Subordinatianer), dann die von Christus (gegen Nestorianer und Eutychianer) und die von der Gnade (gegen Pelagianismus, Prädestinationismus) u. s. w.

Dogmengeschichte ist die wissenschaftliche Erfassung und Darstellung der Entwickelung der Dogmen. Ihr Object sind zuerst und hauptsächlich die formellen, dann die materiellen Dogmen und endlich auch die dogmatischen Meinungen in der Kirche, mit steter Rücksicht auf die Gegensätze, welche sich im Laufe der Zeit hervorgebildet und das kirchliche Dogma zur bestimmtern Formulirung herausgefodert haben. Ihre Absicht ist, darüber zum Verständniß zu gelangen und zu bringen, unter welchen Umständen und Bedingungen dieser und jener Punkt der Glaubenslehre seine dogmatische und wissenschaftliche Fassung erhalten hat.

Bey Manchen hat Dogmengeschichte einen übeln Klang, als werde damit die Ursprünglichkeit und Stabilität der christlichen Doctrin verläugnet. Wie kömmt es aber, daß eben dieselben von einer Geschichte Christi, seiner Religion und Kirche hören und sprechen, ohne deren Begriff, Existenz und Würde dadurch auch nur im mindesten für gefährdet zu achten? Geschichte der Dogmen besagt keineswegs deren Werden aus —, und Vergehen in Nichts. Das von seinem göttlichen Anfange durch die Zeiten sich Erhaltende hat eben darum seine Geschichte, wie das Ephemere eben darum keine

hat. Die katholische Kirche hat, wie und weil eine längere Dauer eben so und darum mehr Geschichte, denn alle gegen sie aufgetretenen Secten und Partheyen. Wenn eine ungläubige und unwissenschaftliche, die Glaubenslehre nämlich in ihrem innern Zusammenhange nicht erkennende oder kühn wegnegirende Zeit, wo sie die Dogmatik aufgab, als Surrogat der Zeit ihre sogenannten Dogmengeschichten aufstellte, so ist dieses nichts weniger als ein Beweis dafür, daß jede Dogmengeschichte wider den Geist des Christenthums und der Wissenschaft blasphemirt, sondern nur eine Auffoderung, für ihren falschen Begriff von Dogma und Geschichte den wahren festzustellen und die falsche Dogmengeschichte durch die wahre zu verdrängen. Daß die Dogmen wirklich ihre Entwickelung in der Zeit vollbrachten, davon zeugt eben die Kirchengeschichte. Die Substanz der Dogmen war und bleibt immerdar dieselbe, aber ihre dogmatische Formirung geht in der Zeit vor sich für die sie betrachtende wahre und aufrichtige Vernunft und gegen die sie anfeindenden falschen subjectiven Bestrebungen. Sie ringt sich durch, die Religion, — das dogmatische Moment derselben ist in dem Menschen nicht urplötzlich entfaltet, sondern entwickelt sich allmälig nach der Empfänglichkeit und Fähigkeit des Menschen, der nicht bloß über seine Anfangsstufe, sondern aus der Tiefe seines Falles heraufzubringen ist.

Die Nothwendigkeit der Dogmengeschichte ist so klar wie ihre Möglichkeit. Die Wissenschaft kann sich's nicht erlassen, der Entwickelung der Dogmen nachzugehen, die Dogmen mit ihrer Geschichte zu erfassen. So nur ist das wissenschaftliche Bewußtseyn von den Dogmen ein wahrhaftiges, mit seinem Objecte übereinstimmendes. Die Dogmengeschichte gehört zur Vollständigkeit unseres dogmatischen Wissens sowohl, als des historischen, und zur vollkommenen Ausgestaltung unseres christlichen Glaubens und Lebens; durch sie lernen wir die Wahrheit um so schärfer von ihrem Gegentheile unterscheiden, werden wir des Bestandes und der Macht der göttlichen Glaubenslehre, und des Unbestandes

und der Ohnmacht menschlicher Lehrmeinungen, der Heillosigkeit des Irrthums in seinen Quellen und Folgen um so klarer bewußt.

Anlangend das Verhältniß der Dogmengeschichte zu den übrigen theologischen Disciplinen, so ist sie das geistigste Moment der Kirchengeschichte, Darstellung der Dogmatik nach ihrem genetischen Proceß, also mit beyden nach einer Beziehung Eines, folglich gegen dieselben nicht schlechthin und im schlechten Sinne selbstständig. In ihr findet sich das Wissenswürdigste aus der Patristik, Synodik, Apologetik, Polemik, Symbolik in historischer Form. — Ihr Unterschied von der Geschichte der Dogmatik erhellt aus der Bestimmung der Letztern als: Geschichte der Bestrebungen, die Dogmen zu einem systematischen Ganzen zu vereinigen, oder besser, die an sich bestehende innere Einheit der äussern Mannigfaltigkeit von Lehren, die Glaubenslehre als organische Totalität zu erfassen. Die Ordnung der Dogmengeschichte kann eine äußerliche chronologische oder aber eine innerliche logische seyn. Eine Vereinigung der beyden haben Münscher, Augusti, Baumgarten-Crusius gesucht. Viele unterscheiden eine allgemeine und specielle Dogmengeschichte. Jene soll die Epochen der Dogmenausbildung, diese hingegen die Dogmen selbst und die Meinungsverschiedenheiten darstellen. Allein dieser Unterschied des Inhaltes ist in allgemein und speciell nicht gut auszudrücken. Dann lassen sich auch die Epochen der Dogmenausbildung und die Auffassungsverschiedenheit in Bezug auf dieselbe nicht wohl trennen. Baumgarten-Crusius, welcher die allgemeine Dogmengeschichte in die innere und äußere eintheilt, will in der innern die Ursachen und Bedingungen der Dogmenentwickelung, in der äußern die Zeiten und Männer, durch welche diese bewirkt worden ist; in der speciellen Dogmengeschichte hingegen die Dogmen selbst in ihrer Verschiedenheit aufführen. Ich kann nicht umhin, mich gegen eine solche Zerfällung der Dogmengeschichte in allgemeine und specielle zu erklären, indem das Specielle mit dem Allgemeinen, das Dogma mit seinen Bedingungen so lebendig

verwachsen ist, daß eines nur mit dem andern verstanden werden kann; wie auch schon daraus erhellt, daß, welche da so theilen, was freylich alle thun, das im allgemeinen Theile Gesagte im speziellen Theile gar zu oft wiederholen müssen. Auch gestaltet sich der allgemeine Theil überall ganz wie eine Kirchengeschichte, was doch die Dogmengeschichte nicht seyn will.

In der Annahme und Zählung der Epochen und Perioden der Dogmengeschichte herrscht eine große Verschiedenheit. Münscher hat in seinem Lehrbuche drei allgemeine Perioden, nämlich alte (1—600), mittlere (600—1517) und neuere (1517—jetzt) angenommen. Baumgarten-Crusius zählt 12 Perioden auf folgende Weise:

1) von den apostolischen Vätern bis zum Beginn des Kampfes zwischen Platonismus und Gnosis;

2) bis zum Streite zwischen Sabellianismus und Subordinatianismus;

3) bis zum ersten nicänischen Concilium;

4) bis zur chalced. Kirchenversammlung;

5) bis auf Gregor d. G.;

6) bis auf Johannes v. Damaskus und zur Kirchenversammlung zu Frankfurt;

7) bis auf Petrus Lombardus;

8) bis zu Wilhelm Okkam und den Mystikern der griech. Kirche;

9) bis zur Reformation;

10) bis zur cartesianischen Philosophie und Cyrillus Lukaris;

11) bis zum Anfang des Streites über den alten und neuen Glauben, unter den Protestanten;

12) bis auf unsere Zeiten.

Augusti statuirt zehn Perioden:

1) vom Apostel Paulus bis zu den Gnostikern (60—125);

2) von den Gnostikern bis Origenes (—260);

3) von Origenes bis auf das nicänische Concilium (—325);

4) vom nicänischen Concilium bis Gregor d. G. (—604);

5) von Gregor d. G. bis Gregor VII. (—1073);

6) von Gregor VII. bis Luther (—1517);
7) von Luther bis zur Formula Concordiä (—1580);
8) Einfluß der Symbolik auf die Ausbildung des theolog. Lehrbegriffs der verschiedenen Kirchenpartheien (1580—1760);
9) das sogenannte Zeitalter der Philosophie und Kritik (1760—1817)
10) Steigendes Uebergewicht des Semi-Rationalismus.

Andere theilen wiederum anders[1]). Mir würde vor allen eine Periodisirung wie folgende zusagen:

I. von der apostolischen Zeit bis zur symbolischen[2]);
II. von der symbolischen Zeit bis zur scholastischen;
III. von der scholastischen Zeit bis zur Tridentinischen;
IV. von der Tridentinischen bis zur neuesten.

Da es aber nur die sogenannte allgemeine Dogmengeschichte ist, welche einer solchen periodischen Abtheilung und Behandlung unterworfen werden kann, eine allgemeine, von der speciellen getrennte Dogmengeschichte aber, wie vorhin bemerkt, nicht wohl möglich ist, so können wir nicht daran denken, nach der erwähnten oder jeden andern Periodisirung unseren dogmengeschichtlichen Stoff wie in eben so viele Rahmen einzufassen, sondern wir werden uns darauf beschränken, jedes Dogma in seinem ersten Hervortreten zu fassen und es in seinem Entwickelungsproceß durch die verschiedenen Zeiten hindurch zu begleiten.

Als Quellen der Dogmengeschichte sind zu betrachten: 1) die Glaubens-Symbole einzelner Lehrer und Kirchen, besonders aber die allgemeinen im Namen der ganzen Kirche verfaßten und von ihr angenommenen. 2) Die Beschlüße der Particular- und besonders die der allgemeinen Concilien, die Lehrentscheidungen der obersten Kirchenvorsteher, auch die von den Kaisern, als obersten Kirchenvögten emanirten, die Aufrechthaltung der Kirchenbeschlüße bezweckenden, den

---

1) S. Augusti Lehrb. d. christl. Dg. 4. Aufl. S. 18 ff.

2) Darum so zu bezeichnen, weil die Kirche in dieser Periode so ganz besonders thätig gewesen ist, ihren Glauben den vielen Häresien gegenüber in symbolische und kanonische Fassung zu bringen.

allgemeinen Glauben des Volkes und der Lehrer ihrer Zeit darstellenden Decrete. 3) Die Liturgieen. 4) Die Schriften der Väter und Kirchenschriftsteller. 5) Oppositionsweise auch die Schriften der Widersacher, Heiden, Juden und Häretiker. 6) Endlich pflegt man hierzu auch die Inschriften, Bildwerke zu rechnen.

Als secundäre und uneigentliche Quellen sind die allgemeinern oder speciellern dogmatischen und dogmenhistorischen Versuche der ältern und neuern Zeit zu betrachten.

# Dogmengeschichte.

## Erster Theil.

### Grundlehren.

### Cap. I.

### Religion und Offenbarung.

Unter Religion [1]), welche Bezeichnung von den lateinischen Schriftstellern [2]) aus dem Sprachschatz der alten römischen Theologie herübergenommen worden, verstand man von jeher das Verhältniß des Menschen [3]) zu Gott, und faßte sie bald

---

1) *Cic.* Religio est, quae superioris cujusdam naturae (quam divinam vocant) curam caerimoniamque affert. de invent. II, 53. Qui omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter tracta-

rent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi. Nat deor. II, 28.

2) *Tert.* Videte enim, ne et hoc ad irreligiositatis elogium concurrat adimere libertatem religionis et interdicere optionem divinitatis, ut non liceat mihi colere, quem velim, sed cogar colere quem nolim. Apol. XXIV. *Lact.* diximus nomen religionis a vinculo pietatis esse deductum quod homines sibi deus religaverit et pietate constrinxerit, quia servire nos ei ut domino et obsequi ut patri necesse est. div. Inst. IV, 28. *Aug.* hunc ergo (deum) religentes, unde et religio dicta perhibetur. Ad eum dilectione tendimus, ut perveniendo quiescamus, ideo beati, quia illo fine perfecti. Civ. dei X, 3. n. 1.

3) *Lact.* Illud primum (conjungi cum deo) religio dicitur. div. Inst. VI, 10. Hac conditione gignimur, ut generanti nos deo justa et debita obsequia praebeamus, hunc solum noverimus, hunc sequamur. Hoc vinculo pietatis obstricti, deo religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit. IV, 28. Cfr. it. VII. VIII.

mehr praktisch als Gottesverehrung[1]), bald mehr theoretisch als Gottes-Erkenntniß[2]) und wiederum bald mehr objectiv als festgesetzte Ordnung und Weise der Gottes-Erkenntniß und Verehrung[3]), bald mehr subjectiv als Zustand, Verwirklichung dieses Verhältnisses zu Gott in den Einzelnen[4]). Die Griechen haben kein dem lateinischen religio entsprechendes Wort, sondern eine Reihe aus der Schrift entlehnter und hauptsächlich das Praktische in der Religion aussprechender Bezeichnungen[5]). Daß die Gottes-Erkenntniß

---

1) *Tert.* Scap. II. Scorp. V. Apolog. XXIV. Spectac. I. *Lact.* Idem deus est, qui et intelligi debet, quod est sapientiae, et honorari, quod est religionis. Sed sapientia praecedit, religio sequitur, quia prius est deum scire, consequens colere. Inst. div. IV, 4.

2) *Lact.* In sola enim religione, id est in summi dei notione sapientia est. Ira dei. XXII. *Salvian.* Religio scientia est dei. Avar. II, 9.

3) *Tert.* apol. XXIV. XXV. Nat. II, 17. *Lact.* Immortalitas, quam promisit deus in sua religione versantibus. div. inst. VI, 9. Cujus (dei) religio multis modis oppugnari solet ab iis, qui neque veram sapientiam tenere voluerunt, neque magni et coelestis arcani comprehendere rationem. De ira dei. c. I. religiones im schlechten Sinne nämlich von den falschen Religionen der Heiden stets bey *Tert.* *Lact.* in späterer Periode Bezeichnung des Mönchslebens (*Dufresne* gloss. h. v.), worüber Wiclef die These: Religiosi viventes in religionibus privatis non sunt de religione christiana.

4) *Lact.* div. inst. IV, 8. Es unterscheidet aber religio und pietas *Aug.* Religio, qua imbuti sumus, pietas qua deum colimus. pecc. merit. rem. II, 2., dann nimmt er sie wieder synonym: hic est dei cultus, haec vera religio, haec recta pietas, haec tantum deo debita servitus. Civ. d. X, 3. n. 2. *Lact.* haec tuenda nobis et asserenda sententia est (daß Gott nämlich zürnt). In eo enim summa omnis et cardo religionis pietatisque versatur. Nam neque honos ullus deberi potest deo, si nihil praestat colenti, nec ullus metus si non irascitur non colenti. De ira dei. c. VI.

5) Θρεσκεία *Justin.* de monarch. I. *Melito.* apol. (ap. Eus. H. E. IV, 26.) Θεοσέβεια *Justin.* coh. c. I. εὐσεβεία Chrys. in Gen. Serm. V. n. 1. εὐσεβεῖν act. S. Justini n. I. εὐσέβεια ist nach *Euseb.* ἡ πρὸς τὸν ἕνα καὶ μόνον ὡς ἀληθῶς ὁμολογούμενόν τε καὶ ὄντα θεὸν ἀνάνευσις, καὶ ἡ κατὰ τοῦτον ζωή. P. E. I, 1. Ueber

und Gottes-Verehrung nur in ihrer Verbindung Sinn und Bedeutung haben, nur zusammen den Begriff der Religion erfüllen, war in der Kirche allzeit angenommen; und wenn in der Scholastik das theoretische Moment der Religion sich besonders geltend gemacht hat, so kann dieses nicht als Beweis dafür gelten, daß die praktische Seite verläugnet und mißachtet worden sey, eben so wie daraus, daß der Scholastik gegenüber in der Mystik das praktische Moment in der Religion sich besonders stark entwickelt hat, nicht gefolgert werden kann, ihre Intention sey gewesen, die Erkenntniß als ungehörig zur Religion zu verurtheilen. Nur die alten Gnostiker so wie die Eunomianer [1]) haben das Wesen der Religion einseitig in die Erkenntniß gesetzt und die neuere Philosophie hat bei ihren Bestimmungen von der Religion sich ein gleiches zu Schulden kommen laßen [2]). Umgekehrt haben einige Partheyen und Individuen, die wir später noch näher kennen lernen werden, die Religion einseitig in die Praxis gesetzt. Nur außer der Kirche findet sich auch die andere Einseitigkeit, wonach die Religion als eine bloße Passivität von Seiten des Menschen erfaßt wird, und daß viele von den Neuern auf diese Seite übertreten, indem sie die Religion als Gefühl der Abhängigkeit [Schleyermacher], der unbegränzten Ehrfurcht [Mynster], der Begeisterung [De Wette] und in ähnlicher Weise bestimmen, muß freylich eingestanden werden. Anlangend die in dem Religionsbegriff enthaltene Gotteserkenntniß, so war in der Kirche von jeher die πίστις als erste Grundlage und Anfangsstufe, die γνῶσις als deren höhere

---

λατρεία, θρησκεία, θεοσεβεία sieh Stellen bey Suicer. h. vv. und Anmerkungen bey *Aug.* Civ. d. X, 1. n. 3.

1) *Eun.* Οὔτε τῇ σεμνότητι τῶν ὀνομάτων, οὔτε ἰδῶν καὶ μυστικῶν συμβόλων ἰδιότητι κυροῦται τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, τῇ δὲ τῶν δογμάτων ἀκριβείᾳ. ap. *Greg. Nyss.* cont. Eun. X.

2) Kant Kritik der Urth. S. 471. und Religionsphilosophie S. 229. faßt die Religion als Erkenntniß unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Fichte, Schelling, Hegel finden sie in der Erkenntniß der wesentlichen Identität des Menschen mit Gott.

Entwickelungsform anerkannt. Ebenso war in dem andern Moment der Religion — der Gottesverehrung nämlich — sowohl das rein Ethische, als auch das eigentlich Liturgische als zur Erfüllung und Wahrheit des Begriffs allgemein anerkannt, und das Gegentheil hiervon in Theorie und Praxis von der Kirche als Verkehrtheit gebranntmarkt.

Urheber der Religion ist nach der gemeinsamen Annahme der Alten Gott; und zwar erstens durch das allen, mit der Existenz eingepflanzte Gottesbedürfniß und -Bewußtseyn[1]) und zweitens durch die Enthüllung und Erfüllung dieses Bedürfnisses und Bewußtseyns mittels der Offenbarung, wie wir unten noch des weitern sehen werden. Damit gedachte aber niemand, den Menschen von aller Theilnahme am Processe der Religion in ihm auszuschließen, vielmehr wurde seine Cooperation allzeit als nothwendig angesehen. Hievon abweichend suchten den Grund der Religion einseitig in Gott die Prädestinatianer und in neuerer Zeit die Quietisten, Methodisten; denselben hinwiederum einseitig im Menschen die Pelagianer, welchen die Socinianer, ebenso ohne es zu wissen und zu wollen Kant, Fichte u. A. folgten. In Beziehung auf den subjektiven, d. i. menschlichen Grund und Ursprung der Religion finden sich ebenfalls verschiedene Meinungen. Schon der Häretiker Appelles leitet dieselbe aus dem Gefühl. Das thun auch die Genfer, Rousseau, Frau v. Stael, Benjamin Constant, weiter Schleyermacher, Fries u. A.; Andere finden den Grund der Religion in einer höhern Anschauung (Schelling), in dem speculativen Denken (Hegel), Andere im Selbstbewußtseyn.

---

1) *Justin.* Ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα (ist Gott) Apol. II. n. III. *Clem.* ἄνθρωπος προηγουμένως γέγονεν εἰς ἐπίγνωσιν θεοῦ. str. VI, 8. *Tert.* animae a primordio conscientia dei dos est. Marc. I, 10. testimonium animae naturaliter christianae. Apol. XVII. Nos unum deum colimus, quem omnes naturaliter nostis. Scapul. I. Haec est summa delicti nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt. Apol. XVII. *Cyr.* ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι θεοῦ φυσικῶς ἡμῖν ἐγκατέσπαρται. trin. I, 2. cfr. *Orig.* in Joh. T. XIX. n. 3.

In Beziehung auf die subjectiven Principien, wovon die Entwickelung der Religion in den Menschen bedingt ist, findet man bey den Alten bald dem Denken, bald dem Handeln eine gewisse Priorität zuerkannt, wie denn auch die Schrift das rechte Handeln und das rechte Erkennen nach ihrer Wechselwirkung anzuerkennen, bald das eine, bald das andere als Grund oder Anfang voranstellt. In der mittlern Zeit entwickelte sich die vorwiegende Erkenntnißrichtung als Scholastik, die vorwiegende Thatrichtung als Mystik, welche hinwiederum bald mehr in Werken der Selbstabtödtung, der Reinigung von allem Sinnlichen und Selbstischen, alle der Anschauung der Wahrheit entgegenstehenden Hemmnisse zu beseitigen und sich für die vollere und ungetrübtere Aufnahme des Göttlichen vorzubereiten, beabsichtigte, bald mehr in Erfüllung der göttlichen Gebote und Uebung aller Werke der Nächstenliebe das Göttliche der Religion positiv und direct im Leben zu erfahren strebte.

Unter Offenbarung[1]) verstanden die Alten nach den Indicationen der Schrift[2]) Gottes Erscheinung in der Natur, in der Existenz und dem Gewissen des Menschen; weiter die besondere Verkündigung der Wahrheiten, Werke und Beschlüsse Gottes, wie sie den Propheten und durch sie dem Volke Gottes zu Theil geworden, und deren Aufzeichnung in den h. Schriften; endlich die Erscheinung Christi und des Reiches Gottes in dieser Welt. Eine strengere Bestimmung und Entwickelung des Begriffes der Offenbarung dürfen wir bey ihnen nicht suchen, da es hierzu an jeder nähern Veranlassung fehlte, die Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung von allen zugestanden und nur davon die Rede war, wer sich im Besitze der wirklichen, ganzen und reinen Offenbarung befinde. Auch im Mittelalter kam es noch zu keinen näheren Erörterungen über den Begriff, die Art und

---

1) Ἀποκάλυψις, φανέρωσις, revelatio.

2) Vgl. Staudenmaier, Geist der göttlichen Offenbarung. Seite 20 ff.

Weise und die Unterschiede der Offenbarung. Erst mit der von Spinoza datirenden, gegen die Bedeutung und Wahrheit der Offenbarung sich aufthuenden Opposition und dem hierdurch herausgefoderten Bestreben, die Idee und Würde der Offenbarung aufrecht zu erhalten, beginnen die schärferen Expositionen des Offenbarungsbegriffs. Die sogenannten Naturalisten verstehen unter Offenbarung nur die Erscheinung Gottes in der Natur und Geschichte, erkennen nur die natürliche, oder wie selbe auch genannt zu werden pflegt, mittelbare Offenbarung an; andere verstehen darunter Gottes Erscheinung in der Vernunft, dem selbstbewußten, denkenden und freyen Geiste (sogenannter speculativer Offenbarungsbegriff); so Schelling, Fichte, Hegel, und die ihnen folgen; Andere finden die Offenbarung in dem unmittelbaren Gefühle des Wahren und Guten, dem ursprünglichen Glauben an das Heilige und Ewige; so Jacobi, und die mit ihm philosophiren oder vielmehr nicht philosophiren; andere mit Schleyermacher finden sie in dem Erwachen unsers Abhängigkeitsgefühles, oder wie De Wette in dem Aufgang unserer höhern Natur und Bestimmung, oder der Gottesidee in uns. Diesen Extremen stellt sich ein anderes gegenüber bei den Methodisten, Quäckern, wonach die Offenbarung nichts mehr noch weniger denn die wahre, kürzer oder länger dauernde Einigung ist, Gottes mit der menschlichen Seele. In der Mitte steht, all diese Abweichungen gleichermaaßen verwerfend, die ältere im Laufe der Zeit zu immer größerer Bestimmtheit ausgebildete Auffassung der Offenbarung als einer besonderen Mittheilung und Verkündung göttlicher Wahrheiten und Gebote an die Menschen durch besondere dazu auserwählte Organe, Moses, die Propheten und besonders Christus. Wie diese Offenbarung durch ihren Charakter der Unmittelbarkeit, (im Gegensatze zu der mittelbaren Offenbarung der Naturalisten) Positivität, Uebernatürlichkeit und Objectivität zu allem dem, was in den vorhin erwähnten Ansichten als Offenbarung gilt, sich im grellsten Contraste befindet, leuchtet ein. Die Frage nach der Möglichkeit einer positiven Offenbarung hat die

ältere Glaubenslehre sich nicht aufgeworfen, weil diese Möglichkeit eine stille Voraussetzung der gesammten Menschheit war, alle Religionen, da sie ihren Ursprung aus der Offenbarung ableiteten, eine Möglichkeit derselben vorweg annahmen. Auch in der mittlern Zeit fand mangels jeder besondern Veranlassung keine nähere Untersuchung hierüber statt; erst in der neuern Zeit mußte man, durch die bis zum absoluten religiösen Pyrrhonismus gesteigerte, alles Höhere problematisirende oder leugnende, antichristliche Opposition genöthigt, sich auf die Erörterung einer solchen Urfrage aller Religion wohl einlassen. Die Leibnitzisch-Wolfische Schule ging daran, von der Offenbarung zu zeigen, daß dieselbe 1) logisch möglich, ihr Begriff mit keinem widersprechenden Merkmale behaftet ist; daß dieselbe 2) physisch möglich ist, Gott nämlich die Macht, auf die Seele des Menschen in Weise der Offenbarung einzuwirken und ebenso der menschlichen Seele die Fähigkeit, diese Einwirkung aufzunehmen, nicht abgesprochen werden kann; daß dieselbe 3) moralisch möglich, mit den sogenannten moralischen Eigenschaften Gottes, dessen Weisheit und Güte in keinem Widerspruche ist.

Die Nothwendigkeit der Offenbarung finden wir bey den Aeltesten schon vielfach ausgesprochen und entwickelt, die Offenbarung als Quell aller Weisheit, und die christliche namentlich als alleiniges Mittel des Heils dargestellt. Und zwar faßte man die Nothwendigkeit nicht blos als eine mit dem Falle und dessen Folgen erst eingetretene, somit nur relative, sondern als eine aus dem Begriff des Unendlichen und des Endlichen, aus der Unvermögenheit des Endlichen, sich aus sich selbst mit dem Unendlichen in Verbindung zu setzen, hervorgehende, also absolute. Ihnen folgend, lehren auch die Scholastiker, daß der Mensch nur auf dem Offenbarungswege zu einer gehörig klaren und gewissen Gotteserkenntniß, und so zu seinem Ziel und Ende gelangen könne [1]). Von der alten kirchlichen Ansicht abweichend, wollten die Pelagianer nur eine

1) *Thom.* Sum. P. I. qu. 1. art. 1.

Nützlichkeit aber keine Nothwendigkeit der Offenbarung anerkennen, die Reformatoren später nur eine aus dem Fall des Menschen herrührende und keineswegs eine in der Natur des Endlichen als solchen schon begründete Unentbehrlichkeit der Offenbarung einräumen.

Wenn mehrere die Offenbarung in dem Maaße als nothwendig anerkannten, daß sie dieselbe zum obersten Postulat nicht blos der religiösen, sondern jeglicher Erkenntniß und Gewißheit, ohne dessen Anerkennung kein vernünftiges Denken und kein Entkommen aus der Unwissenheit und Ungewißheit möglich ist, erklären[1]), so haben Andere, namentlich von den Kantianern viele, in ihr wenigstens das letzte Fundament und Motiv der praktischen Vernunftvorschriften anerkennen zu müssen geglaubt.

Nach dem historischen Offenbarungsprincip, wie es in der ältern, mittlern und bis in die neueste Zeit recipirt war, mußte folgegerecht die concrete Offenbarungsthatsache als solche mit ihrem ganzen Inhalte, mit allen daran vorkommenden Theilen und Momenten, eines mit dem andern angenommen und mit der historischen Qualität die dogmatische Bedeutung als sicher und fest anerkannt werden. Ueber den Umfang und Inhalt der Offenbarung fand man in ihrer Thatsächlichkeit selbst die letzte und peremptorische Entscheidung. Mit dem Factischen und Objectiven daß und was war dem Glauben sein Gegenstand gegeben, in welchen derselbe denkend immer tiefer eingehen und über das wie und warum sich verständigen, so zum Wissen sich verklären sollte. In der neuesten Zeit hingegen fing man an, gegen die Thatsache und den Inhalt der Offenbarung subjectiv zu verfahren und nach willkührlich beliebten Voraussetzungen darüber abzuurtheilen, ihren Umfang a priori festzusetzen, und von ihrem Inhalt alles zu entlassen, was unter das einmal aufgestellte

---

1) Montaigne, Malebranche, La Mothe le Vayer, besonders Huet (de la faiblesse de l'esprit humain). Selbst Des Cartes gehört hierher.

enge Princip sich nicht begreifen lassen wollte. Die Geheimnisse verschwanden, da man dieselben entweder kurzweg für reine Interpolationen erklärte, oder als bloße Einkleidung menschlicher, theoretischer oder praktischer Vernunftwahrheiten faßte und, bis nichts höheres darin übrig blieb, mit gewaltsamer Deutung zerrte und preßte[1]).

Als Criterien der Offenbarung galten allzeit die Wunder[2]). Wenn man auch in den ältesten Zeiten keiner strengen Begriffsbestimmung des Wunders begegnet, so stand dennoch in der Vorstellung von demselben dieses fest, was auch die Schrift schon allenthalben insinuirt, daß selbes eine außerordentliche, über die natürlichen Kräfte hinausgehende, von Gott allein zu bewirkende Erscheinung und, poetisch ausgedrückt[3]), eine Bewältigung der Natur ist. Ebenso pflegte man, wiederum der Schrift folgend, Wunder und Schöpfung in Parallele zu setzen, eines aus dem andern zu verständigen, wegen ihres letzten Erklärungsgrundes eben auf ihren gemeinsamen Seynsgrund, die göttliche Causalität hinzuweisen. Bei seiner Bestimmung des Wunders mit **contra eam, quae nota est, naturam**[4]) hatte Augustin nichts weniger als die Absicht, das Wunder zu beschränken oder in die Subjectivität des Menschen zu verlegen, denn der Unterschied des wirklichen Wunders (**miraculum**) und des blos Wunderbaren (**mirabile, mirificum**) war ihm gar wohl bekannt[5]). Ebenso

---

1) So Kant, Fichte, Niethammer, Rätze, Ammon, Wegscheider und Andere. S. Stäudlin, Gesch. d. Rationalismus.

2) Θαυμάσια, θαύματα, σημεῖα, τέρατα, **miracula, prodigia, portenta.** *Aug.* **Monstra sane dicta perhibent a monstrando, quod aliquid significando demonstrent, et ostenta ab ostendendo et portenta a portendendo, id est praeostendendo et prodigia, quod porro dicant, id est, futura praedicent. Civ. D. XXI, 8. n. 5.**

3) So bei *Arnob.* **gent. I, 47.** Cfr. *Sedul.* **carm. pasch. I, 70. 125. 204.** *Prud.* **Peri Steph. Hymn. X.**

4) **Util. cred. XVI. cont. Faust. XXVI, 3. XXIX, 2. Civ. Dei XXI, 8. n. 2.**

5) **Wenn er die mirabilia der Natur bisweilen miracula** (nennt

wollte er mit der Bestimmung **contra naturam** keinen absoluten Gegensatz der Wunder gegen die Natur und Ordnung der Dinge aussprechen, da er nach dem Vorgange des Irenäus (**II, 16. n. 3.**) und in Uebereinstimmung mit den Griechen[1]) den Willen Gottes als dasjenige, welches die wahre Natur und Ordnung der Dinge ausmacht[2]) und ausdrücklich das Wunder für über- aber nicht für wider-natürlich erklärt[3]).

Die Scholastiker bewahrten und verarbeiteten eben nur die Augustinische Wunderbestimmung[4]), hoben namentlich den Unterschied von **contra** und **supra** oder **praeter naturam**[5]) scharf hervor, und vollendeten die Eintheilung der Wunder, welche sie in drey Classen aufstellten und zwar in folgender Ordnung: **1) quoad substantiam facti; 2) quoad subjec-**

---

**(Civ. D. XXI, 4. n. 2. sq. 5. n. 1. sq. 6, 7. n. 1. sq.)**, so unterscheidet er dennoch strenge zwischen den täglichen Naturwundern und den eigentlichen, zwischen den ordentlichen und außerordentlichen Wundern. **in Joh. tract. VIII. n. 12. IX. n. 1. XXIV. n. 1. Civ. D. X, 12.** und sonst öfter.

1) *Cyr.* Ἡ δὲ ἐφ' ἑκάστῳ τῶν πεποιημένων τοῦ θεοῦ βούλησις, τοῦτο φύσις αὐτῷ. **c. Jul. l. II.**

2) **Quomodo est enim contra naturam, quod dei fit voluntate, cum voluntas tanti utique conditoris conditae cujusque rei natura sit. Civ. Dei XXI, 8. n. 2.** Eben so *Ascelin*, **epl. ad Berengar.** *Joh. Sarisb.* **Polycr. II, 11, 12.**

3) **Quae quidem contra naturam plerumque appellantur, non quod naturae adversentur, sed quod naturae modum, qui nobis est usitatus, excedunt. Adv. Faust. XXIX, 2. Id erit rei cuique naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus aut ordo naturae. ibd. XXVI, 3.** Als ὑπὲρ τὴν φύσιν bezeichnen die Wunder auch die Griechen. *Chrys.* **in Genes. Hom. XXXIX. n. 1. Hom. I, 1. n. 2.** *Theod.* **(Heracl.) in Joh. XI, 40. (In** *Corder.* **cat. in Joh.).**

4) *Petr. Lomb.* **II. dist. XVII.** *Thom.* **Summ. I, qu. CV. art. VI. VII. qu. CX. art. IV.**

5) *Albert.* **M. Summ. II, 8, 34.**

tum in quo fit; 3) quoad modum faciendi[1]), wozu sich bei den Alten gleichfalls die Andeutung findet[2]).

Von den Neuern bestimmten Viele das Wunder ganz subjectiv und relativ als das, was die Menschen in Erstaunen setzt[3]), wonach gemäß den Fortschritten der Bildung und ebenso der Verwilderung mit der Verwunderung auch das Wunder immer mehr verschwinden würde; oder als das, was sich und inwiefern es sich zu einer religiösen Betrachtung eignet (so z. B. Schleyermacher), wonach gemäß der verschiedenen subjectiven Anlage und Stimmung der Einzelnen alles ein Wunder und wiederum auch keines seyn könnte. Andere erklären die Wunder für Wirkungen geheimer Naturkräfte[4]) oder noch weiter gehend, für die zu ihrer bestimmten Zeit hervortretenden Resultate aus präformirten, d. i. von Anfang schon in die Welt gelegten Ursachen oder vorbestimmten Combinationen, erkennen so dem Wunder einerseits ein gewisses

---

1) Excedit autem aliquid facultatem naturae tripliciter. Uno modo quantum ad substantiam facti, sicut, quod duo corpora sint simul, vel quod sol retrocedat, aut quod corpus humanum glorificetur, quod nullo modo natura facere potest . . . . . secundo aliquid excedit facultatem naturae non quantum ad id, quod fit, sed in quantum ad id, in quo fit: sicut resuscitatio mortuorum, et illuminatio coecorum et similium. Potest enim natura causare vitam, sed non in mortuo, et potest praestare visum, sed non caeco. Tertio modo excedit aliquid facultatem naturae, quantum ad modum et ordinem faciendi. Sicut enim aliquis subito per virtutem divinam a febre curatus absque curatione et consueto processu naturae in talibus. *Thom.* P. I. qu. IV. art VIII.

2) *Aug.* Trin. III, 4. n. 11. *Ammon. Theophyl.* in Joh. IV, 48.

3) *Hobbes.* Leviath. XXXVII. *Spinoz.* tract. theologico-politicus c. VI. *Hume*, essays on miracles. Aehnlich Morus, Reinhard, Köppen, De Wette, Ammon, Wegscheider.

4) *Pomponacci*, Vanini, Cardano, Paracelsus. Hierher gehören auch die magnetischen Erklärungsversuche von Wolfart, Kieser u. A.

5) *Houtteville*, la religion chretienne prouvée par les faits. *Bonnet*, recherches philosophiques sur les preuves du Christianisme. (Palingenesie T. II.) Lavater in seinen Anmerkungen zu *Bonnet* Paling.

Maaß der Objectivität zu, während sie es zugleich andererseits förmlich naturalisiren und seinen Charakter auf die Ausserordentlichkeit seiner Erscheinung und den hierdurch auf die Menschen hervorgebrachten Eindruck reduciren. Diese wenigen Ausnahmen abgerechnet, sind auch sämmtliche Neuern einverstanden, daß der alte, strenge, supernaturalistische Wunderbegriff der wahre ist. Von der Möglichkeit der Wunder war die alte Kirche, wie von ihrer eigenen Existenz überzeugt. Auch Juden und Heiden gegenüber konnte dieselbe gar nicht in Frage kommen, da deren respective Religionen Wunder zum Inhalte und Fundament haben, die der Juden wahre, die der Heiden vorgebliche. Wenn die Heiden die in den heiligen Schriften berichteten Wunder auf Grund ihrer Unbegreiflichkeit verwerfen zu dürfen glaubten, so wurde ihnen gezeigt, wie inconsequent ein solches Verfahren ist, da sie auch in ihrer Götterlehre so viele wunderbare Dinge trotz ihrer Unbegreiflichkeit annehmen und so viele Wunderdinge und Erscheinungen in der Natur, wie unbegreiflich sie sind, nichts destoweniger, wofern sie anders vernünftig seyn wollen, nicht in Abrede stellen können [1]).

Als letzten, jede weitere Exception und Appellation niederschlagenden Grund der Möglichkeit der Wunder erkannte und zeigte man eben die Macht Gottes über die Natur und das Factum der Schöpfung [2]), ausserdem berief man sich auf die Thatsächlichkeit der Wunder selbst [3]), auf die Existenz und Verbreitung des Christenthums auf Erden, mit dem dilemmatischen Schlusse (*Aug.* C. D. XXII, 5. 8.), daß wenn das Christenthum ohne Wunder also verbreitet worden, dieses

---

1) *Aug.* C. D. XXI, 4. n. 2. sq. 5. n. 1. sq. 6. n. 1. sq. 7. n. 1. sq.

2) *Aug.* C. D. XXI, 8. *Chrys.* Ἐπειδὴ γὰρ κύριός ἐστι τῆς φύσεως καὶ δημιουργὸς, δυνατὸν αὐτῷ καὶ τὰ ὑπὲρ τὴν φύσιν δωρήσασθαι. In Gen. Hom. XXXIX. n. 1. *Prud.* P. Stephan. Hymn. X.

3) *Arnob.* Sole ipso est clarius, potentiorem illum fuisse, quam fata sunt, cum ea solvit et vicit, quae perpetuis nexibus et immobili fuerant necessitate devincta. Gent. I, 47.

ein Wunder der Wunder wäre. Denjenigen, welche behaupteten, Gott könne, wegen seiner Unsichtbarkeit, keine sichtbaren Wunder bewirken, stellt Augustin die Schöpfung der Welt entgegen, deren Sichtbarkeit sich doch nicht läugnen lasse[1]). Einer ernstern wissenschaftlichen Bestreitung der Möglichkeit des Wunders ist sonst in der ältern Zeit nicht zu begegnen. Ebenso nicht in der mittlern Zeit, wo die Theologen ohne speziellere äussere Veranlassung diesen wie so manchen andern Punct behandeln, Gründe für und wider vorbringen und sich wie die Alten wegen der Affirmative, für welche sie, wie sich von selbst versteht, unbedingt einstehen, auf Gottes Freyheit und Machtvollkommenheit über die Natur berufen[2]). Erst in der neuen Zeit sehen wir einige mit der entschiedensten Verwerfung gegen dieselben auftreten, wie Spinoza[3]), zu dessen System die Wunder sich allerdings zu ungefügig verhalten. Mit einer Frivolität ohne Gleichen schwatzte gegen dieselben Voltaire[4]).

Allgemein galten die Wunder als Manifestation der Gegenwart und Majestät Gottes[5]), zur Erweckung des Glaubens an seine Macht und an die Wahrheit der in seinem Namen verkündigten Offenbarung[6]). Besonders galten die Wunder Christi als authentische Bekundung seiner höhern Sendung und Natur[7]) und die Wunder, womit das Christen-

---

1) Neque audiendi sunt, qui deum invisibilem visibilia miracula operari negant, cum ipse etiam secundum ipsos mundum fecerit, quem certe visibilem negare non possunt. C. D. X, 12.

2) *Thom.* P. I. qu. CV. art. VI.

3) *Spinoz.* tract. theol.-pol. c. VI. epl. XXI. XXIII. et *Bayle.* dict. art. Spin.

4) Diction. philosoph. art. « miracles. «

5) *Theod. Heracl.* Δόξα θεοῦ δείκνυται ἐκ τῆς θαυματουργίας τῶν ὑπὲρ τὴν φύσιν καὶ ἐλπίδα ἀποτελουμένων. In Joh. XI, 40. *Aug.* in Joh. tract. XXIV. Civ. D. X, 12. *Joh. Dam.* Orth. fid. I, 5.

6) *Justin.* Tryph. VII. XI.

7) *Justin.* Tryph. LXIX. *Tert.* Apol. XXI. *Greg. Nyss.* cat. XI. XII. *Aug.* Civ. D. XXII, 8.

thum bei seiner Gründung und Verbreitung umgeben erscheint, als eben so viele Belege seiner göttlichen Wahrheit.

Mit der Bedeutung der Wunder stand den Alten auch deren Erkennbarkeit, die Nothwendigkeit und Möglichkeit, das wirkliche und wahre Wunder von dem Schein- und falschen Wunder zu unterscheiden, fest; eben so dieses, daß Behufs der sichern Beurtheilung vor Allem das Wunder nicht abstrakt, sondern in seiner Concretheit mit der Person und Sache, wozu es gehört, zu fassen sey[1]). Der neuern, wunderscheuen Zeit gehört die traurige Auszeichnung, die Erkennbarkeit der Wunder zuerst in Abrede gestellt zu haben, um auch auf diese Weise seiner imponirenden Macht zu entgehen. So thaten Spinoza[2]), Hume[3]), Rousseau[4]). Am einfachsten erledigten alle diese das Wunder betreffenden Fragen diejenigen, welche dem physischen kurzweg das moralische substituiren, wie manche mittelalterliche Schwärmer[5]) und in der

---

1) *Tert.* At ego negabo, solam hanc illi speciem (documenta virtutum) ad testimonium competisse, quam et ipse postmodum exauctoravit. Si quidem edicens multos venturos et signa facturos et virtutes magnas edituros, aversionem etiam electorum, nec ideo tamen admittendos. Marc. III, 3. *Lact.* Non idcirco nobis deus creditus est Christus, quia mirabilia fecit, sed quia videmus in eo facta esse omnia, quae nobis annuntiata sunt (sc. illa ipsum facturum). (Pseudo) *Clem.* Δίο καὶ ὑμᾶς ἀπὸ τῶν γινομένων τεράτων τοὺς ποιοῦντας νοεῖν δεῖ, τίς τινος ἐστίν ἐργάτης ἐάν ἀνωφελῆ ποιῇ τέρατα, κακίας ἐστι ὑπουργός· ἐὰν δε ἐπωφελῆ πράττῃ, τοῦ ἀγαθοῦ ἐστι ἡγεμών. Τὰ μὲν οὖν ἀνωφελῆ ἐστι σημεῖα ὅσα αὐτοὶ Σιμῶνα εἰρήκατε πεποιηκέναι· λέγω δὲ τὸ ἀνδριάντας αὐτὸν ποιεῖν περιπατεῖν, καὶ τὸ ἐπ' ἀνδράκων αὐτὸν πεπυρωμένων κυλίεσθαι, καὶ δράκοντα γίνεσθαι, εἰς αἶγα μεταμορφωθῆναι, εἰς ἀερα πτῆναι, καὶ ὁσα τοιαῦτά τινα εἰς ἴασιν ἀνθρώπων μή γινόμενα. Hom. II. n. 33.

2) Tract. theol. pol. - c. VI.

3) Essays on the miracles, an inquiry concerning human Unterstanding.

4) Lettres de la Montagne. l. III. Genes. T. I.

5) S. *Luc. Tudel.* adv. Waldens. III. 2. *Monet.* adv. Cathar. I, 1.

neuern Zeit Woolston[1]), an welche sich die Freunde der sogenannten mythischen Betrachtungsweise anschließen. Haben in frühern Zeiten manche an Wundersucht gelitten, so daß z. B. Abälard dagegen ankämpfen zu müssen glaubte (de Joh. bapt. serm. 987. Epl. IV.), so sind in unserer Zeit viele in das noch weit schlimmere Extrem der absoluten Wunderscheue gefallen, womit man aber genöthigt war, durch höchst wunderbare Operationen sich der in Schrift und Tradition vorkommender Wunder zu entledigen und nicht umhin konnte, theologische und philosophische Wunderdinge aller Art in Menge hervorzubringen.

Zu dem Wunder ist die Weissagung durchweg parallel. Einer strengen wissenschaftlichen Definition der Weissagung können wir in der ältern Zeit freylich eben so wenig, als einer Definition des Wunders, wie oben schon bemerkt wurde, begegnen. Doch faßte man sie in der Vor- und Darstellung als eine über die natürlichen Erkenntnißkräfte hinausliegende, von Gott rührende, klare und bestimmte Wissenschaft und Verkündung verborgener, namentlich künftiger, durch keine Operation des natürlichen Verstandes und der bloßen Einbildungskraft mit solcher Bestimmtheit und Klarheit zu wissender Dinge. An ihrer Möglichkeit wurde kirchlicher Seits nie gezweifelt, und, vom Judenthume nicht zu reden, auch das Heidenthum setzte, da es sich selbst im Besitz der Prophetie erklärte, deren Möglichkeit als gewiß voraus, wie wir denn auch zwischen Christen und Heiden nur dieses verhandeln sehen, auf welcher Seite sich die wahre Weissagung finde, und die Apologeten nur bemüht sind, zu zeigen, daß die Weissagungen der Christen wahr, die der Heiden es nicht sind. Der Grund der Möglichkeit der Weissagung ward eben in Gottes Allwissenheit gefunden[1]). Erst in neuerer Zeit wurde mit der Möglichkeit des Wunders überhaupt auch die der Prophetie, als einer besondern Art des Wunders, ange-

1) Six discourses on the miracles of our Saviour.

2) *Tert.* Quae (praescientia) tantos habet testes, quantos fecit prophetas. Adv. Marc. II, 5.

griffen, aber auch von denen, welche die Möglichkeit und Wirklichkeit der Wunder zugaben, glaubten dennoch manche, die Prophetie auf den Grund hin bestreiten zu müssen, daß eine Erkenntniß zukünftiger, freyer oder zufälliger Dinge in Gott selbst eine Unbegreiflichkeit sey, wohingegen wiederum Andere über die Weissagung, wie über das Wunder natur-philosophische Deutungsversuche wagten, in besondern natürlichen, enthusiastischen und magischen Zuständen des Menschen die Quelle der Prophetie gefunden zu haben meinten.

Wie Gott als Urheber der wahren Weissagung, so war diese als eine göttliche Bezeugung des damit auftretenden Lehrers und seiner Verkündung allgemein und allzeit anerkannt, wie aus der constanten Berufung auf dieselbe erhellt. Auch hat die neuere Zeit nur, um der ihrem Unglauben lästigen Macht der Weissagung zu entgehen, sich auf's Läugnen ihrer Möglichkeit und Erkennbarkeit gelegt.

## Cap. II.

### Christenthum.

Das Christenthum [1]) galt von jeher als Religion und Offenbarung per eminentiam [2]), als Eine göttliche Wahrheit

---

1) Χριστιανισμὸς *Ignat.* Magn. n. X. Philad. VI. Rom. III. *Orig.* Cels. VIII, 1. *Tert.* Marc. V, 4. *Eus.* P. E. I, 1. 6. χριστομαδία *Ignat.* Philad. VIII. ὁ κατὰ χριστιανισμὸν λόγος *Orig.* Cels. IV, 3. θεῖα διδάγματα *Just.* apol. II. n. IV. Χριστοῦ λόγος *Eus.* D. E. I, 5. δόγματα Χριστοῦ *Orig.* Cels. VIII, 1. Χριστοῦ διδάγματα *Justin.* apol. II. n. II. III. ἀναλάμψασα διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ θεοσέβεια *Orig.* Cels. V, 23. χριστιανῶν θρησκεία *Orig.* Cels. VIII, 67. χριστιανῶν λόγος *Orig.* Cels. VIII, 68 σωτήριος λόγος *Hippolyt.* de Christ. et Antichr. n. I. λόγος τῆς ἀληθείας καὶ σοφίας *Justin.* Tryph. CXXI. ἀλήθεια θεοῦ *Justin.* Tryph. XCVI. καθαρὰ καὶ ἀληθινὴ Ἰησοῦ Χριστοῦ διδασκαλία *Justin.* Tryph. XXXV. εὐαγγελικὴ διδασκαλία *Eus.* D. E. I, 6. 8. Religionis christianae sacramentum. *Tert.* Marc. IV, 2. Christiana Religio. *Aug.* C. D. XVII, 4. n. 2.

2) Ἀληθὴς θεοσέβεια *Justin.* coh. c. I. *Eus.* Εὐσέβεια, οὐχ ἡ

im Gegensatze zu den mannigfaltigen, bestandlosen Menschen-Meinungen [1]). Sein Wesen bestimmte man als wahre Erkenntniß [2]) und Verehrung [3]) Gottes des Einen [4]), Dreyeinen [5]); als wahres, heiliges Leben [6]), Hoffnung auf Gott [7]), Hoffnung der Zukunft [8]), als allein wahre Theologie [9]), höchste und allgemeine Philosophie [10]).

Daß, wo vom Christenthum die Rede ist, bald mehr das theoretische, die Erkenntniß [11]), bald mehr das praktische, der Cultus [12]), oder das sittliche, fromme Leben [13]) und die Liebe

---

ψευδώνυμος καὶ πολυπλανὴς, ἀλλ' ἡ σὺν ἀληθείᾳ τὴν προσηγορίαν ἐπιγραφομένη. **P. E. I, 1.** *Gerson.* **Sola religio Christiana est proprie vere et antonomastice dicenda Religio. contr. Grabon. Prop. II.**

1) Sie setzen es den Meinungen (δόξαι, opiniones) der heidnischen Philosophen entgegen. ***Justin.*** **apol. I. n. 9.** ***Athen.*** **leg. VI.** ***Tert.*** **Spect. c. I.**

2) ***Justin.*** **apol. I. n. 13.** ***Iren.*** **I, 10. n. 1.** ***Athenag.*** **leg. n. X. XII. XXIV.** ***Eus.*** **D. E. III, 6.**

3) ***Ignat.*** **"Ινα .... ἄσητε τῷ πατρὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ Rom. II.** ***Tert.*** **deum colimus per Christum. Apol. XXI. Act.** ***Justin.*** **χἄγω χριστιανός εἰμι· εὐσεβῶ γὰρ καὶ προσκυνῶ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν. Cfr.** ***Justin.*** **apol. I. n. VI.** ***Melito.*** **apol. fragm. in** ***Gall.*** **I, 678.** ***Eus.*** **D. E. III, 6. P. E. I, 1.**

4) ***Athen.*** **leg. VI.** ***Theoph.*** **Autolyc. III, 9.** ***Tert.*** **Scap. II.** ***Justin.*** **ὅ (ἕνα καὶ μόνον εἶναι θεὸν) πρῶτον ἐστι τῆς ἀληθοῦς θεοσεβείας γνώρισμα coh. XXXVI.** ***Eus.*** **D. E. III, 6. I, 6.**

5) ***Justin.*** **apol. I, 6. 13. 66.** ***Athen.*** **leg. X.** ***Hippol.*** **adv. Noet. XIV. Cfr. im** κήρυγμα πέτρου **(ap. Clem. IV, 3.)** ἡμεῖς οἱ καινῶς θεὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι χριστιανοὶ.

6) ***Justin.*** **Tryph. CXXXI. Justitia.** ***Lact.*** **mort. persec. c. II.**

7) ***Justin.*** **Tryph. XII.**

8) ***Orig.*** **Cels. VIII. 2.**

9) ***Eus.*** **D. C. III, 3.**

10) ***Eus.*** **D. E. I, 6. III, 6.**

11) ***Justin.*** **apol. II. VI. XV.** ***Athenag.*** **leg. XII.** ***Tatian.*** **graec. XII. XXXII.**

12) ***Ignat.*** **Rom. II.** ***Justin.*** **Apol. I, 6.** ***Tert.*** **Apol. XXI, etc.**

13) ***Justin.*** **Tryph. CXXIII.** ***Eus.*** **H. E. I, 4.**

Gottes[1]) hervorgehoben erscheint, ist aus der überwiegenden Richtung der Einzelnen oder der besondern Gelegenheit und Veranlassung ihrer Expositionen begreiflich. Nirgends aber ist von den Kirchlichen die abstracte Erkenntniß oder die abstracte Praxis einseitig gewerthschätzt, sondern beydes als das den Begriff des Christenthums erfüllende[2]) anerkannt und Christus überall als Grund und Mittler desselben festgehalten worden. Wie die ältern, so die spätern, mögen sie nun mehr zur sogenannten scholastischen oder zur sogenannten mystischen Richtung gehören: Nur ausser der Kirche findet sich eine solche einseitige und falsche Würdigung des theoretischen oder aber des praktischen, ersteres im Allgemeinen bey den Gnostikern und eben so bey mehreren neuern Philosophen, letzteres bey Marcion[3]), den Manichäern[4]), Pelagianern, Apostolikern, Arnaldisten, Waldensern, Hussiten, Anabaptisten, Pietisten und Herrnhutern, Sozinianern und Arminianern.

Die Genossen des Christenthums heißen von dessen Gründer und wegen der innigsten Gemeinschaft und relativen

---

1) *Eus.* Praep. Ev. I, 1.

2) *Tert.* Ubi enim apparuerit esse veritatem et disciplinae et fidei christianae, illic erit veritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum. praescr. XIX. *Eus.* Τῆς καινῆς διαθήκης μαθήματά τε καὶ παιδεύματα. D. E. I, 4. Πρὸς τὸν ἕνα καὶ μόνον . . . θεὸν ἀνάνευσις καὶ ἡ κατὰ τοῦτον ζωή. P. E. I, 1. *Chrys.* Ὁ χριστιανισμὸς μετὰ τῆς τῶν δογμάτων ὀρθότητος καὶ πολίτειαν ὑγιαίνουσαν ἀπαιτεῖ. In Joh. Hom. XXVII. *Cyr.* Ὁ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ δύο τούτων συνέστηκε δογμάτων εὐσεβῶν ἀκριβείας καὶ πράξεων ἀγαθῶν. cat. IV, 2. *Evagr.* (Scet. mon. IV. Saec.) Χριστιανισμὸς ἐστι δόγμα τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ πρακτικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογικῆς συνεστὼς. capp. n. I. (*Cot.* mon. eccl. gr. III. p. 70.) Cfr. *Justin.* ἡμεῖς δὲ καὶ ἐν ἔργοις καὶ γνώσει καὶ καρδίᾳ τιμῶμεν. Cfr. *Aug.* cum religionis (überhaupt) summa sit, imitari, quem colis. C. D. VIII, 1.

3) *Tert.* praesc. XXX. Marc. I, 28. Ein großer Beförderer des Martyrerthums. *Eus.* V, 16. IV, 15. VII, 12. Martyr. Palaest. c. X. Die Gnosis des Marzion nur wie eine Zuthat zu seiner Ethik.

4) *Aug.* c. Faust. V, 1.

Aehnlichkeit mit demselben Christen[1]), ein herrlicher Namen, wie die Alten bemerken[2]).

Der Behauptung des Theodor von Mopsuestia, daß wie die Anhänger Platons, Marzions ꝛc. davon Platoniker und Marzioniten ꝛc., eben so die Gläubigen von Christus Christianer zugenannt werden, womit die ganze Tiefe des christlichen Namens ausgeleert wurde, mußte die Kirche mit dem entschiedensten Verwerfungsurtheil (**C. CP. II. c. XII.**) entgegentreten. Wie das Christenthum als πίστις[3]), so wurden die Christen als πιστεύοντες, πιστοί[4]), fideles bezeichnet, und wie das Christenthum als Gottesdienst, so sie, die Christen, als Gottesdiener[5]) und wie das Christenthum als Philosophie und Theologie **per eminentiam**, eben so die Christen als Philosophen und Theologen im wahren und höchsten Sinne des Wortes[6]).

Gegen die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums erhoben die Juden und Heiden sich zum Kampfe. Eine schriftliche Bestreitung der Juden ist uns nicht aufbewahrt worden[7]).

---

1) Christen von Christus. **Justin. apol. I, 12. dial. c. Tryph. LXIII. CXVII. CXXXV.** *Tert.* **Marc. IV, 14.** *Eus.* **D. E. I, 5.** von der göttlichen Salbung *Athen.* **leg. XII.** Die bey den Heiden recipirte falsche Origination von χρηστοὶ (*Tert.* **apol. III.** *Lact.* **div. inst. IV, 7.**) findet sich bey den Apologeten accommodationsweise angenommen und gedeutet. *Justin.* **apol. I. c. IV.** *Tert.* **apol. III. etc.**

2) **Eccl. Vienn. et Lugd. epl. de MM. Lugd. c. X.**

3) *Hippolyt.* **Susann. n. 23.**

4) Ἡμεῖς οἱ πιστεύοντες τῷ θεῷ. *Hippolyt.* **de Susann. v. 17.** πιστοὶ. *Eus.* **P. E. I, I.**

5) **servi dei.** *Tert.* **Spectac. c. 1.**

6) Sieh anstatt Aller *Tert.* **de pallio.**

7) Justin berichtet (**dial. c. Tryph. XVIII. CXVIII.**), daß die Juden gleich nach dem Ursprung des Christenthums durch eigene Emissäre in der ganzen Welt verkünden ließen: ὅτι αἵρεσις ἄθεος καὶ ἄνομος ἐγήγερται ἀπὸ Ἰησοῦ τινος Γαλιλαίου πλάνου, daß die Jünger die Leiche des Gekreuzigten gestohlen (**cfr. Matth. XXVIII, 13.**), daß von ihm die greulichen Laster gelehrt worden, deren sich die Christen

Aber bekannt sind uns die bey ihnen gangbaren Einwände aus deren Widerlegungen. Sie behaupteten, Jesus sey nicht der Messias, denn der werde ein glorreicher König seyn[1]) und dessen Ankunft stehe noch bevor[2]), wie die des Elias, der ihn zum König salben solle[3]), oder wenn er wirklich schon gekommen, sey er noch unbekannt und verborgen[4]). Weiter schmähten sie die Geburt Jesu[5]), beschuldigten ihn durch Zauberkünste, die er in Egypten erlernt, das Volk verführt und fälschlich sich für Gott ausgegeben zu haben[6]); auch habe er nur im Verborgenen gewirkt und seine Sendung durch Wunder zu beglaubigen, sich geweigert[7]); seine Lehre enthalte nichts neues, sondern nur allbekanntes, z. B. die Lehre von der Auferstehung, vom Gericht, von der Vergeltung[8]). Als Feind Gottes und von ihm verflucht, sey er gekreuzigt worden[9]) und daraus offenbar, daß er nicht Gottes Sohn sey[10]). Die Begebenheiten des Lebens Jesu haben seine Jünger erdichtet[11]) und die alttestamentlichen Weissagungen auf ihn angewandt, welche eben so gut auf viele andere passen könnten[12]); Fabel sey eben so die Auferstehung Jesu, mit den heidnischen Mythen durchaus vergleichbar[13]), nur seyen die Jünger zu ungeschickt gewesen, um ihrer Erfindung den

---

schuldig machen ꝛc. Daß aber hier von einer besondern Schrift dieses Inhaltes die Rede sey, welche die Juden überall hätten verbreiten lassen, wie Einige annehmen, davon ist im Texte keine Spur.

1) *Justin.* Tryph. VIII.
2) *Justin.* Tryph. c. VIII. XLIX.
3) *Justin.* Tryph. VIII.
4) *Justin.* Tryph. c. VIII.
5) *Orig.* Cels. I, 28. 32. Cfr. *De la Rue* in h. l.
6) *Orig.* Cels. I, 28.
7) *Orig.* Cels. II, 70.
8) *Orig.* Cels. II, 5.
9) *Justin.* Tryph. XCIII.
10) *Orig.* Cels. I, 66.
11) *Orig.* Cels. II, 13.
12) *Orig.* Cels. II, 15.
13) *Orig.* Cels. II, 28.

Schein der Wahrheit zu geben[1]); die Apostel hätten den Leib Christi gestohlen und dessen Auferstehung vorgegeben[2]). Die Christen seyen von Jehovah ab- und dem Heidenthume anheimgefallen[3]), von den Heiden weder durch Beschneidung, noch Sabbath, noch Feste ausgezeichnet[4]), durch Lossagung vom Gesetz um ihren Grund und alle Wahrheit gebracht[5]), mit den schändlichsten, widernatürlichsten Lastern befleckt[6]) und das ganz nach der Lehre Jesu. Ihnen, den Juden, gehören die h. Bücher, deren sich die Christen anmaaßlich bedienen[7]), ihnen die Propheten[8]), die sie mißdeuten und der von den Propheten verheissene Messias, dessen Idee die Christen verfälschen, da sie auch die Fremden an seinem Reiche Theil nehmen lassen[9]); eine Anmaaßung sey es, daß sie andere zu ihrem Cultus herüberzuziehen strebten[10]). Von den Juden rührten alle Verdächtigungen des christlichen Lebens und Gottesdienstes, ihre Emissäre verbreiteten dieselben unter die Heiden[11]), die sie ohne nähere Untersuchung glaubten und weiter verbreiteten. Und wie sie die Christen in der Synagoge verfluchten[12]), so bereiteten sie ihnen den Tod, wo und wie sie konnten[13]).

Die Heiden[14]) erklärten ihrer Seits das Christenthum

---

1) *Orig.* Cels. II, 26.

2) *Justin.* Tryph. XVII. CXVIII *Tert.* Spectac. XXX.

3) *Justin.* Tryph. XVII. CVIII.

4) *Tert.* Jud. II.

5) *Orig.* Cels. II, 4. 6.

6) *Justin.* Tryph. XVII. CVIII.

7) *Eus.* Praep. Evang. I, 2.

8) *Eus.* Praep. Ev. I, 2,

9) *Eus.* Praep. Ev. I, 2.

10) *Eus.* Praep. Ev. I, 2.

11) *Justin.* Tryph. XVIII. Apol. II. c. XVII. *Orig.* Cels. VI, 27. *Tert.* Nat. I, 14.

12) *Justin.* Tryph. XVI. XCIII. XCV. XCVI.

13) *Justin.* Apol. I, 31. Tryph. XVI. XCV. *Hippolyt.* Susann. n. 22. Eccles. Smyrn. Epl. de S. Polyc. martyr. n. XII. sq.

14) Ueber die wissenschaftlichen Bestrebungen des Heidenthums gegen

für eine Neuheit[1]), eine jüdische Häresis[2]), für Atheismus[3]), beschuldigten die Christen, daß sie nur den Himmel und die Wolken[4]), auch die Sonne[5]), einen Eselskopf[6]) und noch gräulichere Dinge[7]) anbeten, vom nationalen Cultus[8]), überhaupt von aller Nationalität[9]) abgefallen, von allen Völkern und jeglichem Cultus[10]) sich trennen und eine neue Gottheit (Christi) einführen[11]), daß sie bey ihrem Gottesdienste ein mit Mehl besprengtes Kind verzehren[12]) und nach Auslöschung der Lampen wilde Fleischeslust üben[13]). Zudem warf man

---

das Christenthum vgl. Riffels Darstellung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat. Th. 1. S. 64 ff.

1) *Eus.* P. E. I, 2.

2) *Orig.* Cels. I, 2. III, 14. V, 35. *Eus.* P. E. I, 2. D. E. l. I. II. wo er zeigt, daß die Christen, wenn sie gleich die h. Bücher der Hebräer gebrauchen, darum doch keine jüdische Secte sind.

3) *Justin.* Apol. I. n. VI. XIII. *Athenag.* III. IX. X. XI. XIII. *Eus.* P. E. I, 1. *Dio Cass.* Hist. l. LXVI. cfr. *Kortholt.* Paganus obtrect. II, 10.

4) *Juvenal.* Sat. XIV, 96. *Tert.* Apol. XXIV.

5) *Tert.* ad Nat. I, 13. hat den Vorwurf daraus erklärt, daß sie am Sonntag sich versammeln und gegen den Orient gekehrt ihr Gebet verrichten.

6) *Minuc. Fel.* Octav. IX. *Tert.* Apol. XVI. Nat. I, 11. *Orig.* Cels. VI, 30. Celsus hatte vielleicht ein ophitisches Diagramma gesehen, worauf ein Engel mit einem Eselskopf abgebildet war, nach der Beschreibung des *Orig.* Cels. VI, 24 sq.

7) *Min. Fel.* Alii eos ferunt ipsius antistitis ac sacerdotis colere genitalia et quasi parentis sui adorare naturam. Oct. IX.

8) *Tert.* Apol. X. Nat. I, 11. *Eus.* P. E. I, 2.

9) *Orig.* Cels. V, 35. 36 sq. *Eus.* P. E. I, 2.

10) *Orig.* Cels. V, 35. 37. VIII, 2. *Athenag.* leg. XIII. *Eus.* P. E. I, 2.

11) *Orig.* Cels. V, 35. 37.

12) *Justin.* Apol. II, 12. *Athen.* leg. III. *Min. Fel.* Octav. IX. *Tert.* Apol. IV. VII. VIII. ad Nat. I, 2. 7. *Orig.* Cels. VI, 27.

13) *Athenag.* leg. III. *Min. Fel.* Oct. IX. *Orig.* Cels. VI, 27. *Tert.* Apol. IV. VII. VIII. ad Nat. I, 2.

ihnen blinden Glauben[1]) und Aberglauben[2]) vor, Mysterienwesen[3]), Scheue des Lichtes[4]) und der Intelligenz[5]), wies auf die vielen Secten in der christlichen Gemeinde[6]), die harten Schicksale der Christen[7]), andererseits auf die physischen oder politischen großen Calamitäten des Reichs seit der Verbreitung des Christenthums[8]). Gegen Christus sagte man, seine Erscheinung sey nicht nothwendig[9]) und warum denn Gott den Erlöser so spät geschickt habe[10]). Christum um seiner Wunder willen für einen Gott anzusehen, sey ganz verkehrt, da Apollonius, welcher noch Größeres gethan, nur für ein Günstling der Götter gehalten werde[11]). Auch erklärte man seine Wunder für bloße Goëtie[12]), die er bey ägyptischen Priestern gelernt[13]), oder man griff den Charakter der Apostel an, schrieb dem Petrus[14]) oder Johannes[15]) die neue Art der

---

1) *Orig.* Cels. I, 9. IV, 34. *Eus.* Praep. Ev. I, 3. Cfr. *Gallen.* de differ. puls. II, 4.

2) *Orig.* Cels. III, 79.

3) *Orig.* Cels. III, 15. *Tert.* Apol. VIII.

4) *Min. Fel.* Oct. VIII. Latebrosa lucifugax natio, in publicum muta, in angulis garrula.

5) *Orig.* Cels. III, 18. 44.

6) *Clem.* str. VII. *Orig.* Cels. III, 10. 12.

7) *Justin.* Apol. II. c. IV. *Min. Fel.* Octav. XXXVII. *Arnob.* gent. II, 76. Cfr. *Aug.* Civ. dei I, 29.

8) *Orig.* Cels. III, 15. comm. series in Matth. n. 39. *Tert.* Nat. I, 9. Cfr. *Aug.* Civ. dei I, 1 sq. II, 2 sq.

9) *Cels.* (ap. *Orig.* Cels. III, 1.)

10) *Arnob.* gent. II, 74. 75. *Cels.* (ap. *Orig.* adv. Cels. IV, 7. 14.)

11) *Hierocl.* in seinem Φιλαλήθης. (S. dessen Widerlegung von *Eus.*) *Lact.* Inst. div. V, 2.

12) *Cels.* (ap. *Orig.* c. Cels. I, 28. 38.) *Eus.* Dem. Evang. III, 3. 5.

13) *Cels.* (ap. *Orig.* Cels. I, 9.)

14) Excogitaverunt nescio quos versus graecos tanquam consulenti cuidam divino oraculo effusos, ubi Christum quidem ab hujus tanquam sacrileg'i crimine faciunt innocentem, Petrum autem maleficiis fecisse subjungunt, ut coleretur Christi nomen per trecentos sexaginta quinque annos; deinde completo memorato numero annorum sine mora sumeret finem. *Aug.* Civ. dei XVIII, 53. n. 2.

15) So behauptete Julian. S. *Cyr.* adv. Jul. l. X.

Religion zu; bestritt die evangelische Geschichte[1]) wegen der Unwissenschaftlichkeit der Apostel[2]), wozu man auch in der Unclassicität der neutestamentlichen Schriften einen klaren Beleg fand[3]). Dann wiederholte man die jüdischen Faseleyen über die Auferstehung Christi.

Gegen die Einwände der Juden argumentirte man kirchlicher Seits aus den alttestamentlichen Weissagungen[4]), zeigte die Unverbindlichkeit des alten Gesetzes[5]) und der Beschneidung[6]) und daß nur das dadurch Versinnbildete; die geistige Reinigung, nothwendig[7]); zeigte ihnen, daß das Körperliche nicht das einzige und wahre Israel[8]), daß das Christenthum kein Abfall vom alten Gesetze, sondern nur Erfüllung desselben sey[9]), daß durch Zerstörung der jüdischen Metropole das Israelitenthum unmöglich gemacht und die, so in der Gesetzesordnung verbleiben, nur von dessen Fluch getroffen werden können[10]). Weiter entwickelte man die Majestät und Macht der christlichen Lehre[11]) und vertheidigte den Charakter Jesu und seiner Jünger, die Wahrheit seiner Geschichte[12]) und bewies seine Sendung und Gottheit aus der Strafe, welche

---

1) *Cels.* (ap. *Orig.* c. Cels. III, 25.) *Hierocl.* Philaleth.

2) *Hierocl.* cit. *Cels.* (ap. *Orig.* c. Cels. II, 62.)

3) *Lact.* div. Inst. V, 1. *Lucian.* de Soloec.

4) *Justin.* Dial. c. Tryph. *Tert.* c. Judd. *Hippolyt.* adv. Jud. *Eus.* Dem. Ev. Praep. Ev. *Bas.* (Seleuc.) dem. adv. Judd. *Chrys.* adv. Judd. orr. etc.

5) *Barn.* Epl. n. I sq. *Justin.* Tryph. XXIII. XXVII. XLIII. XLVI. XLVII. *Tert.* Jud. II sq. *Eus.* Dem. Ev. I, 6.

6) *Barn.* Epl. n. IX. *Justin.* Tryph. XXVII. XXVIII. XLVI. *Tert.* Jud. III.

7) *Barn.* Epl. n. IX. *Justin.* Tryph. XII. XIX. XXIV. CXII. *Tert.* Jud. III.

8) *Justin.* Tryph. CXXIII. CXXV.

9) *Justin.* adv. Tryph. passim.

10) *Eus.* Dem. Evang. I, 7. cfr. *Tert.* adv. Judd. XIII.

11) *Justin.* Tryph. VIII.

12) *Justin.* adv. Tryph. *Tert.* adv. Judd.

die Juden[1]) wegen ihres Unglaubens an ihn und seiner Kreuzigung getroffen.

Von der Defensive zur Offensive übergehend, warf man den Juden Unkenntniß und Verdrehung der Schrift[2]), Scheu der christlichen Intelligenz, besonders in Auslegung der Schrift[3]) vor und bemerkte ihnen, wie sie nur durch Beschneidung (*Justin.* **Tryph. n. XVI.**), Polygamie (**ibd. n. CXLI.**) ausgezeichnet, sonst unfruchtbar wie der Meeressand (**ibd. n. CXX.**) und nur für schlechte Doctrin empfänglich sind (**ibd. n. CXX.**).

Gegen die Heiden zeigte man, daß Christus kein πλάνος und γοήτης sey, und berief sich deßhalb auf seinen Charakter (*Eus.* **D. E. III, 3. 6.**), seine Lehre (**ibd. III, 3.**), auf die Umwandlung der Erde (**id. ibd.**), den Sturz der Dämonenherrschaft durch ihn (**ibd. III, 6.**), auf den Charakter seiner Wunder und seines Todes (**ibd. III, 4.**). Weder von ihm, noch von seinen Jüngern sey je angewandt worden, — was von den Goëten, — Kräuter, Räucherungen, Inscriptionen und Colligationen (**ibd. III, 6.**); auch sey kein Jünger Christi bey irgend einer Untersuchung je der Goëtie überwiesen worden (**ibd. III, 6.**) und erhelle ihr Verhältniß zu derselben auch daraus, daß sie dieselbe allen zum Christenthum Uebertretenden (**cfr. Act. XIX.**) untersagt haben (**ibd. I, 6. III, 6.**). Um den Vorwurf der Neuheit zu beseitigen[4]), ward bemerkt, wie das Christenthum so alt, als die Welt und die Wahrheit[5]), daß es nur Herstellung der Urreligion[6]), daß der Logos von Anfang in der Welt gewirkt und gelehrt habe[7]), das Gesetz und das Prophetenthum nur sein Werk[8]),

1) *Justin.* **Tryph. XVII. CVIII. CX.** *Orig.* **Cels. IV, 22.** *Hippolyt.* **adv. Jud. c. VII.** *Tert.* **Jud. XIII.** *Chrys.* **adv. Jud. or. V.** *Aug.* **Civ. dei IV, 34.**

2) *Justin.* **Tryph. LV. LXVIII. LXX. LXXI. CXII. CXV.**

3) *Justin.* **Tryph. XXXVIII.**

4) *Theophil.* **Autol. III, 16.** *Eus.* **H. E. I, 4.**

5) *Justin.* **I Apol. n. XLVI. II Apol. n. VII sq.**

6) *Justin.* **Coh. XXXVIII.** *Eus.* **Dem. Ev. I, 3. 7.**

7) *Justin.* **Coh. graec.**

8) *Justin.* **Coh. graec.** *Tert.* **Apol. XXXI.**

das Judenthum als Anfang des Christenthums diesem angehöre[1]); daß umgekehrt das Heidenthum neu[2]) sey, daß das Christenthum nicht aus den heidnischen Schriften geschöpft[3]), die heidnischen Philosophen vielmehr aus den h. Schriften ihre Weisheit entnommen[4]) und die hier vorgefundene Weisheit nur verfälscht haben[5]). Nur der Name Christen sey neu und, wie man denselben ableite, gut[6]). Dem Vorwurf des Atheismus begegnete man durch Hinweis auf den Cult Gottes, des Dreyeinen[7]); die Götter der Heiden können sie aber nicht verehren, weil man nicht mehreren Herrn dienen könne[8]), es von Gott auch keinem andern Wesen gegeben sey, göttlich verehrt zu werden[9]), weil sie an diese Götter nicht glauben[10]), diese nur böse Dämonen[11]), bloße Menschen[12]) oder leblose Götzen[13]), Sonne und Mond und Elemente nur zum Dienst des Menschen erschaffene Dinge sind[14]). Sie

---

1) *Barn.* Epl. n. IV. XIV. *Tert.* Apol. XIX. XLVII. *Justin.* Coh. XIII.

2) *Theophil.* Autolyc. III, 16. *Aug.* Civ. dei XVIII, 36. 37.

3) *Orig.* Cels. VI, 23. 24.

4) *Justin.* Apol. I, 44. 64. 69. Coh. XIV. XX. XXV—XXXIV. *Theoph.* Autolyc. II, 33 sq. *Clem.* str. I, 22. V, 4. *Orig.* Cels. VI, 19 VII, 30. *Tert.* Apol. XLVII. an. II. *Eus.* Praep. Ev. X, 4. *Lact.* Inst. div. V, 3. VII, 22. *Aug.* doct. Christ. III, 39. Dasselbe hatte schon der jüdische Peripatetiker Aristobulos in seinem unter Ptolomäus Philometor edirten Commentar über das mosaische Gesetz angemerkt.

5) *Justin.* coh. XXXV sq. *Theophil.* Autolyc. II, 12. *Tert.* Apol. XLVII.

6) *Athen.* leg. II. *Justin.* Apol. I, 4. *Tert.* Apol. III.

7) *Justin.* Apol. I. n. 6. 13. *Athen.* leg. X.

8) *Orig.* Cels. VIII, 3 sq.

9) *Tat.* graec. IV. *Orig.* Cels. VIII, 9.

10) *Tert.* Apol. X.

11) *Orig.* Cels. VIII, 11. *Tert.* Scap. II. *Athen.* leg. XXVI

12) *Tert.* Apol. X. Nation. II, 7.

13) *Tert.* Apol. XII. *Athenag.* leg. XV.

14) *Tat.* graec. IV. *Theoph.* Autol. I, 4. *Tert.* Nat. II, 8. 6. *Eus.* Dem. Ev. III, 3.

verunehren aber auch die Götter nicht, weil sie wissen, daß sie gar nicht sind[1]), nur sie, die Heiden, können dieselben verunehren, da dieselben für sie eine Existenz haben[2]) und verunehren dieselben wirklich, einer die des andern[3]) und gestehen auch, man sey nicht im Stande, sie alle zu verehren[4]), da zur Verehrung dieser oder jener Gottheit die nöthige Staatsbewilligung fehle[5]). Auf der andern Seite erweisen sie ihren Verstorbenen göttliche Ehre[6]), ihren Göttern hingegen legen sie menschliche Gebrechen und Verbrechen zu[7]), was doch die höchste Verunehrung und Blasphemie sey. Die ganze Theologie der Heiden aber sey unsinnig, die mythische der Dichter und die physische der Philosophen nicht weniger als die Volkstheologie[8]). Das Christenthum als wahre Philosophie erlaube nicht einem vaterländischen Unsinne, weil er vaterländisch ist, zu huldigen[9]), über das vaterländische sey das allen eingeborne Gesetz[10]), und wenn ein fremder Heide zu andern Nationen komme, sey er ebenso in dem Falle, die dasigen Götter nicht zu verehren[11]). Uebrigens sey Christus keine neue Gottheit[12]), neu hingegen der Götzendienst[13]). Auf den Vorwurf, daß sie einen Eselskopf verehren, bemerken sie einfach, dies sey eine dumme Lüge; aber umgekehrt wahr, daß die Heiden ganze Esel und Bestien verehren[14]).

---

1) *Tert.* ad Nat. I, 10.
2) *Tert.* Nat. I, 10.
3) *Athen.* leg. XIV.
4) *Tert.* Nat. I, 10.
5) *Tert.* Nat. I, 10.
6) *Tert.* Nat. I, 10.
7) *Tert.* Nat. I, 10. *Eus.* Dem. Ev. V. Prooem.
8) *Tert.* Nat. II, 1 sq. *Aug.* Civ. dei VI, 5.
9) *Orig.* Cels. V, 33.
10) *Orig.* Cels. V, 37.
11) *Orig.* Cels. V, 38.
12) *Orig.* Cels. V, 37.
13) *Athen.* leg. XVII.
14) *Tert.* ad Nation. I, 11.

Zur Widerlegung der den Christen angeschuldigten Grausamkeit und Unsittlichkeit verwies man auf ihre Keuschheit und Menschenfreundlichkeit[1]), auf die sonderbare Erscheinung, daß die Obrigkeit nie über dergleichen inquirirt[2]), auf die natürliche Unmöglichkeit solcher Barbarey[3]). Den Vorwurf unpatriotischer Gesinnung beantwortete man durch Berufung auf das Benehmen der Christen, welche alle Staatspflichten auf das treuste erfüllen[4]), auf das von der Obrigkeit selbst ihnen gegebene Zeugniß[5]). Der Grund alles Unheils in der Welt sey nur in dem Götzenthume zu suchen[6]), vor dem Christenthume habe es an Calamitäten nicht gefehlt[7]) und manche seyen nur göttliche Strafgerichte wegen der Hartnäckigkeit der Heiden und wegen der Anfeindung und Verfolgung des Christenthums und seiner Bekenner[8]). Wegen der Geheimhaltung ihrer Lehre bemerkten sie, daß allen, die zu ihnen kommen, sogleich die Nichtigkeit der Götzen dargethan, Gottes Einheit und die Erscheinung seines Verheissenen verkündet wird[9]) und die Vorbereiteten in die höhern Doctrinen eingeführt werden[10]), wie denn auch bey den Heiden solche mystagogische Regeln beobachtet werden[11]). Auf den Einwand, daß sie nur Ungebildete aufnehmen, erwiedern sie, daß sie diese nur nicht ausschließen[12]), und welche Intelligenz im Christenthum zu finden sey, möge man nur aus den Pauli-

---

1) *Justin.* Apol. I, 27. 67. *Tatian.* graec. XXXII. XXXIII. *Athenag.* leg. XXXI. XXXII. XXXIII sq. *Tert.* Apol. II. XLVI. ad Scapul. IV.

2) *Tert.* Nat. I, 2 sq.

3) *Tert.* Nat. I, 7 sq.

4) *Tert.* Scap. II. IV. *Justin.* Apol. I, 17.

5) *Justin.* Apol. I, 69. 70. *Tert.* Scap. IV. Apol. V.

6) *Min. Fel.* Oct. XXVI. *Lact.* div. Inst. II, 26. *Aug.* Civ. D.

7) *Tert.* Nat. I, 9.

8) *Tert.* Scap. III.

9) *Orig.* adv. Cels. III, 15.

10) *Orig.* adv. Cels. III, 19.

11) *Tert.* Apol. VII. *Orig.* adv. Cels. I. n 7.

12) *Orig.* adv. Cels. III, 48.

nischen Briefen ersehen[1]). Auf den Vorwurf des blinden Glaubens antworteten sie durch Hinweis auf ihre Widerlegung des Heidenthums und Judenthums und ihre wissenschaftliche Entwicklung des Christenthums[2]); auch seien stärker als alle sonstigen Beweise, eben die Wunder und Thaten, welche Christus gewirkt[3]). Den Anstand, welchen die Heiden an den innern, im Christenthum vorkommenden Spaltungen zu nehmen schienen, beseitigte man durch Entgegnung, daß so wenig die Philosophie und Medizin wegen der auf ihrem Gebiete vorkommenden Meinungsverschiedenheiten aufhörten, an sich gut zu seyn[4]), ebenso aus dem Bestande der christlichen Secten kein Beweis gegen das Christenthum zu führen sey, sowie sich auch aus den jüdischen Secten nicht gegen die Göttlichkeit der Bücher Mosis und der Propheten argumentiren lasse[5]).

Positiv bewies man die Göttlichkeit des Christenthums aus den Wundern Christi[6]), deren Wahrheit aus dem Glauben und Muthe der Apostel (*Eus.* D. E. III, 6.) erhelle, besonders aus seiner Auferstehung[7]), aus der Erfüllung der Prophezeyungen Christi[8]), aus den alttestamentlichen Propheten[9]), die so alt[10]) und überall auf Christus hin-

---

1) *Orig.* adv. Cels. III, 20.

2) *Eus.* Praep. Ev. I, 3.

3) *Eus.* Praep. Ev. I, 3.

4) *Orig.* adv. Cels. III, 12. 13.

5) *Orig.* adv. Cels. III, 12.

6) *Aristid.* Apol. (ap. *Eus.* H. E. IV, 3.) *Arnob.* I, 43. *Orig.* Cels. I, 68. III, 25. 28. *Eus.* P. E. I, 3. Dem. Ev. III, 2. 3. 6. *Aug.* Civ. dei XXII, 6.

7) *Orig.* Cels. II, 16. Ebenso die Uebrigen, ganz nach dem Apostel Paulus.

8) *Orig.* Cels. II, 13. Cfr. *Eus.* Praep. Ev. I, 3. *Justin.* Tryph. XXXV.

9) *Justin.* Coh. XIII. *Orig.* Cels. III, 15. 23. *Eus.* P. E. I, 3 Dem. Ev. I, 4. 3. VIII. IX. *Aug.* Civ. dei XXII, 6.

10) *Justin.* coh. VIII. IX. *Theoph.* Autol. III. *Eus.* Praep. Ev. X, 3. *Lact.* div. Inst. IV, 3. *Aug.* Civ. dei XVIII, 37.

weisen[1]), überall miteinander wunderbar übereinstimmen[2]), deren Vorhersagungen noch täglich in Erfüllung gehen[3]); weiter aus der Bekehrung der Apostel[4]) und ihrem Muthe[5]), aus der Verbreitung des Christenthums[6]) und seinen ausserordentlichen, moralischen Wirkungen[7]), aus der wundervollen Vereinigung der Menschen zu Einer Kirche[8]), aus der Ständhaftigkeit der Christen[9]), aus den in der Kirche damals noch immer vorkommenden Gnadengaben[10]), der Gabe der Wunder[11]) und der Macht über die Dämonen in den Besessenen[12]), aus der Stärke der Kirche (*Eus.* **Praep. E. I, 3. 4.**) und der Erhabenheit der christlichen Lehre[13]).

Auch auf die sibyllinischen Orakel[14]) und jene des Hystas-

---

1) *Justin.* **Apol. I, 32 sq.** *Orig.* **Cels. II, 14.** *Aug.* **Civ. dei XVII. XVIII.**

2) *Theoph.* **Autolyc. II, 31.**

3) *Justin.* **Apol. I, 53.** *Tert.* **Apol. XX.** *Eus.* **P. E. I, 3.**

4) *Orig.* **Cels. VIII, 47.**

5) *Orig.* **Cels. VIII, 47.**

6) *Justin.* **Apol. I, 39.** *Arnob.* **I, 54. 55.** *Tert.* **Apol. c. I.** *Orig.* **Cels. I, 3. II, 13.** *Eus.* **P. E. I, 3.** *Aug.* **Civ. d. XXII, 5.**

7) *Justin.* **Apol. I, 14 sq.** *Athenag.* **leg. II. XXXII. XXXIII.** *Arnob.* **I, 6.** *Tert.* **Apol. III.** *Orig.* **Cels. I, 9. 46.** *Lact.* **div. Inst. III, 26.** *Eus.* **P. E. I, 4.** Ebenso *Bardesan.* **de fato n. X.**

8) *Orig.* **Cels. VIII, 47.** *Eus.* **P. E. I, 4.**

9) **(Pseudo)** *Justin.* **Epl. ad Diogn. c. VII.** *Justin.* **Apol. I, 16.** *Tert.* **Apol. XXIII.** *Min. Fel.* **Oct. XXIX.** *Orig.* **Cels. VIII, 48.** *Aug.* **Civ. dei XXII, 6.**

10) *Justin.* **Tryph. XXXIX. LXXXVIII.** *Iren.* **II, 32. n. 4.** *Orig.* **Cels. I, 46.** *Hippolyt.* **de Charism. c. I.**

11) *Orig.* **Cels. I, 6. 46. III, 24. VII, 2.** *Tert.* **Apol. XXIII. XXVII. XXXII. XXXVII.** *Cyr.* **idol. vanit. III, 24.** *Aug.* **Civ. dei XXII, 8. n. 1 sq.**

12) *Justin.* **Apol. II. n. VI.** *Iren.* **II, 32. n. 4.** *Min. Fel.* **Oct. XXVII.** *Tert.* **Apol. XXIII. Scap. II. IV.** *Orig.* **Cels. III, 36. VII, 15. VIII, 58.**

13) *Eus.* **Praep. Ev. I, 4.**

14) *Justin.* **Apol. I, 20. Coh. XXXVII.** *Theoph.* **Autol. II, 2. 9. 31. 36.** *Clem.* **str. VII, 3.** *Tert.* **Nat. II, 12.** *Lact.* **I, 6. VII,**

pes [1]) glaubte man sich berufen zu können, deren Lesung wie die der alttestamentlichen Propheten darum auch von der Obrigkeit verboten war (*Justin.* Apol. I, 44.).

Die Glaubwürdigkeit der apostolischen Berichte über Christus stellten die Apologeten glänzend heraus [2]), fanden deren Bekundung schon in der Naivität, mit der sie Alles, was Christum und sie selbst betrifft, und so manches ihnen selbst Nachtheilige, z. B. ihre schmähliche Flucht erzählen [3]), weiter in der Natur des Gegenstandes ihrer Geschichtserzählung. Sie zeigen, wie in Beziehung auf die von ihnen erzählten Thatsachen jeder passive und active Betrug eine Unmöglichkeit ist, jeder passive, da es sich um offenbare und wichtige Thatsachen handelt, die sie auf alle Weise leicht erkennen konnten und erkennen wollten, um deretwillen sie Alles aufzuopfern, ihre ganze Existenz dranzugeben hatten; jeder active, weil eine Conspiration so vieler einfachen Naturen zur Belügung der ganzen Mit- und Nachwelt, nachdem der, welchem sie Zeugniß geben, den schmählichsten, hilfelosesten Tod gestorben, eine solche lügenhafte Verkündung, mit welcher nur die Aussicht auf alles zeitliche und ewige Unheil verbunden war, kurz eine solche Narrheit und Bosheit nicht denkbar [4]) sey. Den Hauptsiegel ihrer Wahrhaftigkeit zeigte man in ihrem Martyrertode [5]). Was aber die den Aposteln und Jüngern vorgeworfene Unwissenschaftlichkeit anbelangt, so erinnern die Apologeten, daß eben nichts so sehr als dieses geeignet sey, ihrem Zeugniß Glauben zu verschaffen, und die Bekehrung der Welt durch sie, als ein Werk Gottes er-

---

16. *Aug.* Civ. dei XVIII, 23. Die Christen hießen darum Sibyllisten. *Orig.* Cels. V, 61. Auch wurde ihnen Verfälschung der Sibyllen vorgeworfen. *Orig.* Cels. VII, 33.

1) *Justin.* Apol. I, 20. *Lact.* div. Inst. VII, 15.

2) *Arnob.* gent. I, 36 sq. *Orig* Cels. III, 24. *Eus.* Dem. Ev. III, 5.

3) *Orig.* Cels. II, 13. *Eus.* Dem. Ev. III, 5.

4) Sieh die herrliche Deduction in *Eus.* Dem. Ev. III, 5.

5) *Orig.* Cels. II, 10.

kennen zu lassen[1]). Von dem Heidenthum sagten sie aber — aus der Apologetik zur Polemik übergehend — diabolischen Ursprungs sey es[2]), mit Unsinn nnd Widerspruch ohne Zahl und Maaß behaftet[3]), seine Götter wie seine Gebräuche[4]) höchst unmoralisch. Die heidnischen Weisen seien unwissend[5]), stolz und unsittlich[6]), mit sich selbst und unter einander im Widerspruch[7]), Verfälscher[8]) der Wahrheit und treiben überhaupt ihre Weisheit wie ein Handwerk[9]). Die heidnische Philosophie sey eigentlich vom Teufel[10]), wie ja auch die Götter der Heiden nichts anders als Dämonen seyen[11]); was sich von Wahrheit in ihr finde, rühre vom Logos[12]), der im Christenthum ganz erkannt werde[13]), und sey in dieser Hinsicht eben Christenthum[14]).

---

1) *Orig.* Cels. III, 39.

2) *Athenag.* leg. VI. XXVI. *Theoph.* Autolyc. II, 28. *Orig.* adv. Cels. III, 29.

3) *Justin.* Coh. II. *Theoph.* Autol. II, 13. *Athenag.* leg. VI. XV. XIV. XXIV sq. *Min. Fel.* Oct. XXVII. *Arnob.* c. gentes passim. *Clem.* Coh. II. *Athan.* c. gent. *Lact.* div. Inst. passim.

4) *Athenag.* leg. XXXII. *Justin.* Monarch. VI. ad graec. or. c. II. *Clem.* Coh. III. *Tert.* Apol. XIV. XV. *Arnob.* c. gent. l. IV. *Aug.* Civ. dei II, 4 sq. VII, 21. 26 etc.

5) *Justin.* Tryph. III. Coh. XI. XXXVI. *Theoph.* Autolyc. II, 8. *Tert.* anim. 1. (Pseudo-) *Clem.* Recogn. X, 51. *Aug.* Civ. dei XIII, 17.

6) (Pseudo-) *Clem.* Recog. I, 9. *Aug.* Civ. dei II, 7.

7) *Justin.* Apol. I, 4. II, 10. 13. Cohort. III—VII. *Hermias* irrisio gentil. philos. I. II. III sq. *Aug.* Civ. dei XIII, 17. XVIII, 41.

8) *Clem* str. I, 17. *Tert.* Apol. XLVI.

9) *Justin.* Tryph. II. *Tat.* graec. XXV. Cfr. *Philo* gigg. ed. *Mang.* T. I. p. 268.

10) *Hermias* irrisio gent. philos. I. *Theoph.* Autolyc. II, 8.

11) *Aug.* Civ. dei IV, 27. VII, 33.

12) *Justin.* Apol. II, 10. 13.

13) *Justin.* Apol. II, 8. 13.

14) *Justin.* Apol. II, 13.

Der Unterschied des Christenthums vom Judenthum[1]), und die höhere Stufe des erstern[2]) ward von den Alten eben so klar erkannt, wie auf der andern Seite deren Zusammenhang[3]) anerkannt war und feststand, daß das A. T. zu dem N. nicht in einem Verhältniß des Widerspruchs sich befindet[4]), sondern nur im Verhältniß des Anfangs, der Vorbereituug zur vollen Entwicklung; so daß der neue Bund nur der vergeistigte und gereinigte und erfüllte Alte[5]). Dagegen erscheint das A. T. mit dem N. confundirt bey den Ebioniten und im Mittelalter bey den Passagiern[6]), wohingegen von andern wiederum der Zusammenhang des A. mit dem N. T. geläugnet ward, wie von den Gnostikern[7]), Manichäern[8]) und deren Nachfolgern im Mittelalter und in neuerer Zeit von Kant und Schleyermacher.

Fest stand den Alten die Einheit des Christenthums, seine

---

1) *Ignat.* Ἄτοπόν ἐστι Χριστὸν Ἰησοῦν λαλεῖν ἰουδαίζειν· ὁ γὰρ χριστιανισμὸς οὐκ εἰς ἰουδαϊσμὸν ἐπίστευσεν, ἀλλὰ ἰουδαϊσμὸς εἰς χριστιανισμὸν, ὡς πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς θεὸν συνήχθη. Magn. X. *Eus.* entwickelt diesen Unterschied weitläufig Dem. Ev. I, 6.

2) *Iren.* Libertatis novum testamentum dabant (Apostoli) his, qui nove in deum per Spiritum sanctum credebant. III, 12. n. 12· lex libertatis IV, 34. n. 1. 3. 4. *Tert.* Marc. V, 4. *Eus.* Dem. Ev. I, 6.

3) *Barn.* Epl. n. XII. *Iren.* Nos et causam differentiae testamentorum et rursum unitatem et consonantiam ipsorum referemus. III, 12. n. 12. *Tert.* Et tamen sic concedimus separationem istam per reformationem, per amplitudinem, per profectum, sicut fructus separatur a semine, quum sit fructus ex semine, sic et evangelium separatur a lege, dum provehitur ex lege, aliud ab illa, sed non alienum, diversum sed non contrarium. Marc. IV, 11

4) *Eus.* Dem. Ev. I, 5. 6. 7.

5) *Tert.* Marc. IV, 1. 21. V, 2. *Iren.* IV, 34. n. 2.

6) *Bonacurs.* Vit. haeretic. in *d'Acheri* Spicil. T. I. p. 211. ed. *de la Barre.*

7) *Iren.* III, 12. n. 12. *Tert.* adv. Marcion.

8) *Aug.* c. Faust. XII, 14. Civ. dei XV, 26.

Einzigkeit und Einigkeit, daß das Alles [1]) und allein [2]) zu halten ist, was Christus gelehrt und zu lehren geboten hat. Marcus der Valentinianer hingegen [3]) und die Montanisten glaubten an eine Perfectibilität des Christenthums durch neue Offenbarungen, beschränkten jedoch diese Perfectibilität auf das ethische Element in der Kirche, welches durch den h. Geist die ihm mangelnde, nothwendige Vollkommenheit erreichen sollte [4]), und auf nähere Bestätigung und tiefere Aufschließung der christlichen Mysterien (*Tert.* **Prax. c. VIII. IX.**). In einem weitern Sinne statuirten eine Perfectibilität durch neue Offenbarung die Manichäer [5]), Messalianer [6]), die Wiedertäufer, Swedenborgianer, Quäcker. Auf einem ganz entgegengesetzten Wege wollten Andere ein vollkommenes Christenthum gewinnen, nicht durch Zusatz und Ergänzung, sondern durch eine strenge Sichtung und Ausscheidung des, wie es ihnen bedünkte, bloß Localen und Temporellen. Sie gingen dabey von der Voraussetzung aus, Christus habe sich in seiner Darstellung und Sprache den jüdischen Vorurtheilen anbequemt, die Apostel desgleichen sich jüdischen und heidnischen Irrthümern accommodirt, der spätern Zeit sey es nun aufbehalten geblieben, von diesen fremden Elementen, namentlich dem jüdischen, das Christenthum zu reinigen, seine ewige Idee von ihren temporären Hüllen

---

1) Nusquam christianus aliud est: unum evangelium, et idem Jesus: negaturus omnem negatorem et confessurus omnem confessorem dei. *Tert.* cor. XII. praesc. VI. *Amb.* in Luc. l. VI. n. 101. *Cassian.* incarn. VI, 17.

2) *Iren.* IV, 26. n. 2. *Mar. Vict.* in Eph. II, 3.

3) *Iren.* I, 14. n. 1.

4) *Tert.* vel. virg. I. Monog. I—III. Pudic. X. *Theod.* H. F. III, 2. Der Montanismus hieß daher *νέα προφητεία Serapion.* (Antioch.) Epl. ad Caricum et Ponticum. (ap. *Eus.* V, 19.)

5) *Felix.* Disput. cum Aug. I, 9. *Aug.* Faust. XXXII, 1. 6.

6) *Theod.* H. E, IV, 11. *Joh. Dam.* de Haeres. Von ihrer Revelation thun aber keine Erwähnung *Epiphan.* Haer. LXXX. *Aug.* Haer. LVII.

und Verunstaltungen zu befreyen und zu reinigen; so wollten es in der ältern Zeit die Gnostiker[1]), und in neuerer Zeit vor Allen Semler[2]). Gegen den gnostischen Accommodatianismus bemerkt Irenäus, demnach sey die Wahrheit von und bey Niemanden zu finden, Christus also umsonst erschienen (III, 12. n. 6.); ferner, weit entfernt sich also zu accommodiren, seyen die Apostel den jüdischen und heidnischen Vorurtheilen grade entgegengetreten (ibid. n. 7.), und für ihre Offenheit und Kühnheit in Kerker und Tod gesandt worden (ibid. n. 10.). Von dem häretischen Accommodatianismus, welchem den Semlerischen zuzurechnen Niemand Bedenken tragen kann, ist die bey den Kirchenvätern hin und wieder vorkommende viel besprochene[3]) Accommodationslehre und Praxis weit unterschieden; denn in dieser wird nur eine negative Accommodation durch nicht sagen, jetzt noch nicht, oder nicht ganz und ganz unverhüllt sagen nach Umständen für erlaubt und weise gehalten, wie denn diese Art der Accommodation in der Arcandisciplin und in dem Catechumenenwesen im Großen ausgeübt wurde. Niemals aber ist eine positive Accommodation durch falsch sagen und lehren, durch Simulation des Irrthums von den Vä-

---

1) Quemadmodum dicunt hi, qui sunt vanissimi sophistae, quoniam Apostoli cum hypocrisi fecerunt doctrinam suam secundum audientium capacitatem et responsiones secundum interrogantium suspiciones, caecis caeca confabulantes secundum coecitatem ipsorum. *Iren.* III, 5. n. 1 sq. Cfr. 12. n. 6. *Tert.* praesc. XXIII. XXVI.

2) *Semler.* de discrimine notionum vulgarium et christianarum in N. T. observando. Hal. 1777. De discrimine inter σαρκικοὺς et πνευματικοὺς. Ibid. 1778.

3) *Reinhard.* progr. Utrum et quando possint oratores divini in administrando suo munere demittere sese ad vanas hominum opiniones. Vitteb. 1742. 4. Wieder abgedruckt in seinen Opp. acad. vol. I. p. 475 sq. *Carus.* Historia antiquior sententiarum ecclesiae graecae de accommodatione Christo, inprimis Apostolis tributa. Lips. 1793. *Jahn.* Was hielten die Kirchenväter von der Accommodation? in: Nachträge zu Jahns theologischen Werken. Tübingen 1821.

tern für erlaubt erklärt worden; und wenn keiner von ihnen im streng Doctrinellen von irgend einer solchen Accommodation etwas wissen wollte, so wollten Viele nicht einmal in der Behandlung des bloß Historischen und im äußerlichen Benehmen auch nur die Spur und den Schein einer solchen Accommodation für recht und erlaubt gelten lassen. So erklärt sich Africanus gegen die Meinung, die Genealogie Christi sey nicht streng historisch, königliche und priesterliche Namen seyen hier unter einander gemischt [1]), und Augustin sich gegen die auch von manchen Andern [2]) gehegte Meinung des Hieronymus [3]), wonach Paulus nur zum Scheine dem Petrus (Gal. II.) sich widersetzt habe (Epl. XIX.). Dem Perfectibilismus mit dem **modus tollens** huldigen auch mehr oder minder die neuern philosophischen Schulen, welche bald den ethischen Bestandtheil (Kant, Fichte, Fries), bald das Speculative (Schelling, Hegel) ausscheiden und alles Uebrige fallen lassen wollen. Ein ganz eigener Perfectibilismus ist der von St. Simon und Lamennais.

Gegen das Christenthum als Eines und Ganzes verstieß man sich in neuerer Zeit auch durch die von Hunnius [4]) aufgebrachte und von Vielen angenommene [5]) Eintheilung der christlichen Lehren in Fundamentale und Nichtfundamentale. Freylich unterschieden die Väter nach den in der Schrift schon enthaltenen Indicationen [6]) die Lehren des ersten [7]) und

---

1) Μὴ δὲ κρατοίη τοιοῦτος λόγος, ἐν ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ, ὅτι σύγκειται εἰς αἶνον καὶ δοξολογίαν Χριστοῦ. Epl. ad Aristid. (in *Routh.* Rel. sacr. II. p. 116.)

2) *Orig.* strom. l. X. (*Hier.* Epl. LXXIV.) *Chrys.* Hom. in illud. in faciem restiti n. 18. *Theophyl.* Oecum. in Gal. II, 11.

3) *Hier.* in Gal. II, 11.

4) *Hunn.* διάσκεψις. S. *Quenstedt* System. I. p. 242.

5) *Calov. Musaeus. Hollaz. Baier. Buddeus. Jurieu. Mosheim.*

6) I *Cor.* III, 9—15. *Eph.* II, 20—22. II *Tim.* II, 19. *Heb.* V, 12—14. VI, 1.

7) *Orig.* Θεωρεῖ δέ τις τὴν τερπνότητα κυρίου, τὰ ὑποβεβηκότα δόγματα τῆς ἐκκλησίας ὁρῶν· προσβαλῶν δὲ τοῖς περὶ τριάδος περιαθρήσει τὸν ναὸν αὐτοῦ. In Ps. XXVI, 4. wo ὑποβ. δογμ. = Fundamental-, näher Elementar-Artikel.

wesentlichsten Unterrichts, Hauptlehren, unter welche andere zu subsumiren, oder welche mit einer fides explicita, wie die Schule sich ausdrückt, zu glauben sind, und andere, welche nicht zu diesem ersten Unterricht gehören, nicht diese Bedeutung als Fundament für die übrigen Lehren haben und nicht so explicite zu glauben sind. Aber damit wollten sie nicht, daß ein Theil der christlichen Lehre zu glauben sey, ein anderer nicht, daß also die neuere Fundamentalartikel-Theorie ohne Antecedens in der ältern Kirche, der neuern Zeit allein ganz angehörig ist. Fragen wir aber die Neuern nach dem, was — und nach den einzelnen Lehren, welche als fundatale zu betrachten sind, so herrscht unter ihnen die größte Verschiedenheit. Nach den Socinianern und den Arminianern, welche gleich ihnen auf die größtmöglichste Reduktion der Glaubenslehren bedacht sind[1]), ist nur der Inhalt des apostolischen Symbolums als fundamental zu betrachten. Nach Jurieu ist nur die Lehre von der Dreyeinheit und Christi Menschwerdung fundamental, nach Semler (**doctrin. christian. §. 79.**) die Lehre von der Dreyeinheit, nach Locke nur, daß Jesus der Messias ist, ebenso nach Hobbes[2]), nach Storr (Geist des Christenthums) überhaupt die Lehre von Christo, nach Eckermann (Dogmatik I. B. S. 713) Gottes Daseyn, nach Tieftrunk[3]) ists die Liebe Gottes und des Nächsten. Andere erklären es für unmöglich, zu bestimmen, was fundamental ist. Das Princip, wonach etwas für fundamental zu halten ist, ist nach Einigen die Uebereinstimmung der beyden protestantischen Kirchen, nach andern die Uebereinstimmung sämmtlicher, sich christlich nennender Kirchen, während wieder Andere den nothwendigen Zusammenhang mit der Moralität und Glückseligkeit des Menschen als Princip aufstellen wollen.

---

1) *Armin.* Apol. c. II. *Limborch.* theol VII, 21.

2) On human nature c. XI. §. 10. de cive c. XVIII. n. 6. Leviath. c. XLII. XLIII.

3) Censur des protestantischen Lehrbegriffs Th. I. S. 112.

Wie die Einheit, so war die Katholizität des Christenthums geglaubt und gewußt. Als katholisch galt das Christenthum [1]), in wiefern in ihm der jüdische und heidnische Partikularismus aufgehoben ist [2]) und in ihm alle Wahrheiten sich vereint finden [3]), welche in den verschiedenen Religionssystemen der Philosophen zerstreut sind; inwiefern in ihm die ganze und reine göttliche, von Christo verkündete Wahrheit angeboten ist [4]), in welcher Beziehung die andern, welche sie nicht ganz und rein haben, eben Häretiker sind; endlich inwiefern es für alle Menschen aller Räume und Zeiten ist [5]) und sein Anfang mit dem der Welt zusammenfällt [6]) und von seiner ersten Verkündung an gleich eine respectiv universelle Verbreitung hatte [7]).

Allgemein anerkannt war auch die Apostolizität des Christenthums, apostolische Lehre und christliche Lehre vollkommen als dasselbe [8]), sowie neue Lehre mit falscher, unchristlicher

---

1) *Liber.* Πίστις καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ. Epl. ad Epp. Orientis. *Eus.* dem. Ev. I, 3. 7. fides catholica. *Tert.* Marc. IV, 4. *Aug.* ver. Rel. IX. n. 17. util. cred. c. VII. n. 18.

2) *Clem.* str. VI, 3. 17. *Orig.* Cels. IV, 9.

3) *Athen.* legat. V. *Min. Fel.* XIX. XX. *Clem.* str. I, 13. *Lact.* div. Inst. VII, 7.

4) *Justin.* Ἡμεῖς οἱ τῆς ἀληθινῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ καθαρᾶς διδασκαλίας μαθηταί. Tryph. XXXV. Οἱ ἐκ πάσης τῆς ἀληθείας μεμαθευμένοι. XL.

5) *Eus.* dem. Ev. I, 4. 3. 7. Praep. Ev. I, 1.

6) *Justin.* X Apol. I. n. 46. II. n. 7. *Tat.* graec. XXXV. *Theoph.* Autolyc. III, 16. *Eus.* H. E. I, 9. dem. Ev. I, 36. *Epiph.* Haer. I. n. 3. In einem andern Sinne spricht *Tert.* Christiana disciplina a novatione testamenti . . . a redemptione carnis, id est domini passione censetur. Nemo perfectus ante repertum ordinem fidei, nemo Christianus ante Christum coelo resumptum, nemo sanctus ante Spiritum sanctum de coelo repraesentatum. Pudic. XI.

7) *Eus.* dem Evang. I, 6. III, 6.

1) *Ignat.* Δόγματα Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀποστόλων. Magn. 13. *Iren.* Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos evangelium pervenit ad nos. III, 1. Apostolica doctrina *Tert.* praescr. c. XXXII. *Iren.* IV, 33. n. 8.

als gleichbedeutend angenommen[1]). Einen Unterschied der Apostel in Bezug auf ihre Einweihung in die Geheimnisse, wie ihn die Gnostiker statuirten, gaben die Kirchlichen nie zu[2]). Auch stand die Heiligkeit des Christenthums mit dessen Begriff, Grund und Absicht fest. Ueber seine Nothwendigkeit und alleinseligmachende Kraft waren alle Bekenner desselben einverstanden[3]), damit auch über dessen Indefectibilität[4]), deren Gewährschaft man in die Macht Christi fand. Mit der Hoffnung eines baldigen Aufhörens des Christenthums trösteten sich viele Heiden[5]). Im Mittelalter behaupteten eine bloß temporelle Bedeutung des Christenthums und dessen Aufhebung durch eine vollkommene Religion des Geistes die Anhänger des sogenannten ewigen Evangeliums[6]) und

---

*Clem.* Οἱ προπάτορες τῶν δογμάτων (ἀπόστολοι.) strom. III, 1. *Pamphil.* Apostolica et ecclesiastica dogmata. Apol. Orig. c. I. *Liber.* Epl. ad Epp. Orient. (ap. *Soc.* IV, 12.) *Athan.* Epl. encycl. ad Epp. n. I. S. meine Dogmatik Th. I. S. 53.

1) *Tert.* Hermog. c. I. Prax. II.

2) *Iren.* III, 13. n. 1 sq. 14. n. 1 sq.

3) *Tert.* Nam et mortuus es, qui non es Christianus non credendo, quod creditum Christianos facit. Carn. Christi c. II. *Orig.* Σύμφερον ἦν τῷ τῶν ἀνθρώπων γένει παραδέξασθαι αὐτὸν (Ἰησοῦν) ὡς υἱὸν θεοῦ, θεὸν ἐληλυθότα ἐν ἀνθρωπινῇ ψυχῇ καὶ σώματι. Cels. III, 29. *Eus.* σωτήριος διδασκαλίον. in Ps. XXXII, 8. σωτήριον δόγμα. in Ps. XCIX, 8. Besonders dem. Ev. I, 5. Cfr. *Ignat.* Καὶ τὰ ἐπουράνια, καὶ ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων, καὶ οἱ ἄρχοντες ὁρατοί τε καὶ ἀόρατοι ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ κἀκείνος κρίσις ἐστὶ. Smyrn. n. VI.

4) *Euseb.* in Ps. LXXI, 17. *Aug.* util. cred. c. VIII. n. 20.

5) *Aug.* Civ. dei XVIII, 53. 541.

6) I. Quod doctrina abbatis Joachim excellit doctrinam Christi. VI. Quod evangelium Christi aliud evangelium subiet, et ita pro sacerdotio Christi aliud evangelium succedet etc. *Eymeric.* decret. inquisit. P. II. qu. IX. §. 4. *Argentré* coll. judic. de nov. error. I, 164. S. *Joh. Olivus* comm. in Apocal. (*Balluz.* Miscell. T. I. p. 213 sq.), dessen Orthodoxie *Uberlin de Casali* zu vertheidigen sucht ibid. p. 298.

die homines intelligentiae, wie sie sich nannten [1]), Dulcin [2]), Amalrich von Bena [3]) und in neuerer Zeit die St. Simonisten, welche durch die höchste Entwicklung der Natur und des materiellen Wohlseyns des Menschen das Christenthum vervollständigen und über dasselbe hinauszugehen vorgeben.

Ueber das Verhältniß der Philosophie zum Christenthum dachte man schon in der ältesten Zeit sehr klar: die Philosophie habe zum Gegenstand das Göttliche [4]) und dieses sey dargeboten im Christenthum, und so seyen beyde miteinander wesentlich Eines — das Christenthum die höchste allein wahre Philosophie [5]). Wie sehr aber auch die ältesten Lehrer die Philosophie anerkennen [6]), so sehr eifern sie gegen die Philosophieen [7]), gegen die selbstgemachten heidnischen und mensch-

1) Error. homm. intellig. n. 18. In *Balluz.* Misc. l. II. p. 283

2) *Guilhelm. Nangiac.* Chronic. contin. ann. 1306.

3) *Guilhelm.* Armor. hist. de vit. et gestis. Phil. Aug. ann. 1209. *Rigord.* de gest. Phil. Aug. ann. 1209. *Caes.* (Heisterbac.) Hist. mirabb. V, 22. *Conc. Paris.* ann. 1210.

4) *Justin.* Tryph. I. III. *Orig.* Prov. I, 2. *Eus.* in Ps. XXXVI, 33. *Aug.* Trin. XIV, 1. n. 3. XIII, 1. n. 2.

5) *Iren.* Γνῶσις ἀληθὴς ἡ τῶν ἀποστόλων διδαχὴ, καὶ τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου. IV, 33. n. 8. *Justin.* Tryph. VIII. Apol. II. c. VIII. *Tatian.* graec. XXXV. XLII. *Orig.* Cels. III, 58. In Rom. l. III. n. 1. *Melito* Apol. fragm. ap. *Eus.* IV, 26. *Lact.* ir. dei e. XII. *Eus.* dem. Evang. I, 6. III, 6. *Aug.* ver. Rel. V. n. 8. VII. n. 12. Trin. XIII, 19. 24.

6) *Justin.* Ἐστὶ γὰρ τῷ ὄντι φιλοσοφίᾳ μέγιστον κτῆμα καὶ τιμιώτατον θεῷ ᾧτε προάγει καὶ συνίστησι ἡμᾶς μόνη, καὶ ὅσοι ὡς ἀληθῶς οὗτοί εἰσιν, οἱ φιλοσοφίᾳ τὸν νοῦν προσεσχηκότες. Tryph. II.

7) *Justin.* Τί ποτε δὲ ἐστὶ φιλοσοφία καὶ οὗ χάριν κατεπέμφθη εἰς τοὺς ἀνθρώπους, τοὺς πολλοὺς λέληθεν, οὐ γὰρ ἄν πλατωνικοὶ ἦσαν, οὐδὲ στωϊκοὶ. Tryph. II. Οὐδὲν ἐμοὶ . . . μέλει Πλάτωνος, οὐδὲ Πυθαγόρου. Ibid. III. *Tert.* Quid simile Philosophus et Christianus? Graeciae discipulus et coeli? famae negotiator et salutis? verborum et factorum operator? rerum aedificator et destructor? interpolator erroris et integrator veritatis? furator ejus et custos? Apol. XLVI. De certis incerta praejudicat . . .

lichen Weisheitssysteme. In Vergleich mit der christlichen Erkenntniß sey die heidnische Weisheit nichts[1]), die christliche Weisheit sey mit sich Eines[2]) und allgemein, jeglicher Christ ein Philosoph[3]), Gott[4]) und Christus[5]) und der heil. Geist[6]) ihr Meister, hier seyen keine bloße Meinungen, sondern reine und gewisse Wahrheit[7]). Daß das Christenthum und die wahre Philosophie Eins sind, erklärten auch Scotus Erigena[8]), Abälard[9]), Roger Baco[10]), Bonaventura, Gerson und Andere mehr. Der Grund, worauf sie sich stützen, ist einfach die Einheit der Wahrheit. Die Gefährlichkeit einer Unterscheidung und Theilung der Wahrheit in philosophische und christliche zeigte sich im Mittelalter[11]) und besonders in der fälschlich sogenannten Periode der Wiederherstellung der Wissenschaften, wo Manche, ich möchte sagen, mit der einen Hirnhemisphäre als Kirchliche das für wahr hielten, was sie

---

nihil divinae licentiae servat, leges naturae opiniones suas facit. Anim. II. philosophus animal gloriae. *Hermias.* irrisio gentil. philos. *Lact.* div. Inst. l. III. de falsa sapientia.

1) *Orig.* Κρείσσων ὀλίγη γνῶσις πνευματικὴ ὑπὲρ πλῆθος σοφίας ἐθνῶν. In Ps. XXXVI, 16.

2) *Athenag.* leg. VI.

3) *Tat.* graec. XXXII. *Athen.* leg. V. *Tert.* de Pallio. *Min. Fel.* Oct. XX.

4) *Tat.* graec. XXXII. *Theoph.* Autol. III, 17. *Tert.* Scap. IV.

5) *Justin.* Tryph. CXVIII. Apol. I. n. VI. Apol. II. n. X. *Iren.* III, 18. n. 6. *Aug.* Civ. dei XVIII, 54.

6) *Theoph.* Autolyc. II, 33.

7) *Justin.* Apol. I. n. IX. *Athen.* leg. VI.

8) De Praedestinatione cap. I. n. 1.

9) Quae profecto summi patris summa sophia cum nostram indueret naturam, ut nos verae sapientiae illustraret lumine perfecto nos pariter Christianos et veros effecit philosophos. Epl. IV.

10) Una est sapientia perfecta, quae divinis literis continetur.

11) *Stephan.* (Epp. Paris. 1276.) Dicunt enim (nonnulli proff. Paris.) ea vera esse secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duae contrariae veritates et quasi contra veritatem sacrae scripturae sit veritas in dictis gentilium. In *Argent.* coll. jud. I, 175.

mit der andern, als Philosophen, läugneten. Die Häupter der Reformation dachten sich Philosophie und Christenthum in einem Verhältniß unversöhnlichen Widerspruches. Die neuere Philosophie hat in dem Christenthum ihr wahrhaftiges Ziel und Objekt erkannt und sucht in der Vereinigung mit demselben ihre höchste Vollendung. Nur müßte sie diese Vereinigung und Vereinung mehr darin suchen, daß sie von dem Christenthume aufgenommen werde, als darin, daß sie dasselbe in sich aufnehme und als einen bloßen Bestandtheil von sich betrachte.

## Cap. III.

## Kirche.

Unter der Kirche (ἐκκλησία) verstand man von jeher die Gemeinschaft der Gläubigen und Bekenner Christi, die Genossen der von und in ihm gesetzten Heilsordnung auf Erden, oder auch die Gemeinschaft der in Herstellung begriffenen und hergestellten irdischen, und der nicht gefallenen himmlischen Creatur (Kirche im engern, Kirche im höhern Sinn). Diese Auffassung der Kirche ist ganz nach und aus der Schrift, wie denn auch aus derselben die ganze Onomatologie und die Reihe der Bilder entlehnt ist, womit man die Natur und Bedeutung der Kirche auszusprechen pflegte, Reich Gottes[1]), Stadt Gottes[2]), Haus Gottes[3]) u. s. w. Unter allen Bezeichnungen stand die von Paulus entlehnte: Leib, Leib Christi, wegen ihrer besondern Tiefe und Schärfe von jeher billig oben an[4]). Wie sehr dagegen die moderne, erst von

1) *Aug.* Civ. dei XVII, 1.

2) *Eus.* in Ps. XLVII, 2. *Hier.* in Jes. XXII, 9. 10.

3) *Orig.* in Lev. Hom. IV. n. 8. in Jerem. L, 23. *Tert.* Pud. c. VIII. *Lact.* div. Instit. IV, 14. *Eus.* dem. Ev. IV, 16. *Bas.* in Ps. XXIII. n. 3. *Cyr.* cont. Anthrop. c. XII.

4) *Clem.* I Cor. n. XLVI. *Ignat.* Smyrn. n. 1. *Hegesipp.* ap. *Eus.* IV, 22. III, 32. *Tert.* Apol. XXXII. *Orig.* in Jer. L, 17 etc. *Joh. de Ragusio.* Ecclesia est corpus mysticum, organicum spiritu Christi animatum. Or. de comm. sub utraque.

Kant datirende Auffassung der Kirche, als ethisch-religiösen Staates, Vereins, Gesellschaft ꝛc. abfällt, springt in die Augen. Wegen der herrlichen Ordnung der Kirche, mehr aber noch wegen ihres rettenden Wesens wird dieselbe öfter auch mit einem Schiffe, näher der Arche, verglichen[1]). Wegen der von ihr ausgehenden geistigen Geburt und Erziehung des Menschen wird sie auch als Mutter bezeichnet[2]). Als Vorbild derselben galt das Paradies[3]), die heilige Stadt Jerusalem[4]), als Symbol ihres Gegentheils Babylon[5]) Die himmlische und irdische Kirche liebten die Alexandriner[6]), und Origenes gar bis ins Uebertriebene, zu parallelisiren. Eine volle Verwechselung und Confusion der beyden finden wir bey den Novatianern, Donatisten und den Pelagianern[7]), wie bey den Montanisten eine Verwechselung der Kirche mit ihrem Principe[8]). Den falschen Kirchen opponirt die katholische als

---

1) (Pseudo-) *Clem.* Epl. ad Jacob. c. XIV. XV. const. apl. II, 76. *Orig.* Gen. Hom. II. n. 3. *Tert.* Idol. c. XXIV. bapt. VIII. *Hippolyt.* de Christ. et Antichrist. c. LIX. *Cyp.* unit. eccl. *Aug.* Civ. dei XV, 26. *Chrys.* de Lazar. Hom. V. *Alcuin.* Epl. CLIV. Ebenso auf alten Abbildungen. S. Münter, Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. Der Staat ebenso mit einem Schiffe verglichen *Sophocl.* Ord. Tyr. 20 sq. *Aeschyl.* Sept. cor. Theb. 2 sq. *Christoph.* Vesp. 29. *Hor.* Od. I, 14.

2) *Clem.* II Cor. n. II. Eccl. Vienn. et Lugd. de MM. Vienn. n. XII. *Iren.* III, 24. n. 1. *Clem. Alex.* Paed. I, 6. *Tert.* de Or. c. II. Martyr. I. *Cyp.* unit. eccl. *Cyr.* Cat. XVIII. §. 28. *Aug.* Symb. ad Catech. IV, 10. gest. coll. carth. diei III. n. 230. *Pacian.* ad Sympr. Epl. II. n. VI.

3) *Tert.* adv. Marc. II, [illegible] *Iren.* V, 20. n. 2. *Aug.* Civ. dei XIII, 21. *Sever.* (Gab.) Hom. XII. ed. Aucher. Venet. 1827.

4) *Eus.* dem. Ev. IV, 17. *Aug.* Civ. dei XVII, 3. n. 3. 16. n. 2.

5) *Eus.* dem. Ev. IV, 17. *Aug.* Civ. dei XVII, 3. n. 3. 16. n. 2.

6) *Clem.* strom. IV, 8. *Orig.* de Or. c. XXXI.

7) *Aug.* gest. Pelag. 12.

8) *Tert.* Nam et ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus sanctus, in quo est trinitas unius divinitatis ... atque ita exinde

οὐσα (*Iren.* adv. haer. I, 10. n. 3.). Eine Unterscheidung der idealen und realen Kirche bis zur förmlichen Opposition und Vernichtung der beyden findet sich bey vielen Neuern.

In der Exposition der Idee des Christenthums gegen Heiden und Juden gaben die Apologeten zugleich indirect die der Kirche. Näher und direct ward ihr Begriff entwickelt auf Veranlassung der verschiedenen häretischen und schismatischen Tendenzen, gegen welche die Kirche ihre Natur und Bedeutung praktisch und theoretisch zeigen und behaupten mußte. Das höchste Verdienst um die theoretische Entwicklung des Begriffs der Kirche haben Irenäus, Tertullian und die Alexandriner in ihrem Kampfe gegen die Gnostiker, Cyprian im Kampfe gegen den Novatianismus, Optatus und Augustin gegen den Donatismus sich erworben. Von dem letztern der genannten Kirchenvätern ist zu sagen, daß er die Kirche nach ihrer Bedeutung und ihren Eigenschaften so klar und scharf erfaßt und dargestellt hat, daß die Sache einstweilen, als weit genug geführt, betrachtet werden konnte, wie denn auch in diesem Bewußtseyn von der folgenden Zeit nach dieser Seite hin wenig mehr gethan wurde, alle Thätigkeit in der äussern Explication der Kirche im Raum und in der Cultur ihres Inhaltes aufging. Dagegen haben in der neuern Zeit der Protestantismus und der Philosophismus durch ihre fortgesetzten Angriffe auf das Kirchthum die Anstrengungen der Wissenschaft wiederum dringend nach diesem Punkte gerufen und zur möglichst ttefen und scharfen Entwicklung der Kirchenidee herausgefordert.

Die Einheit als Eigenschaft der Kirche ist nicht erst später entstanden, sondern mit der Kirche in der Existenz und fürs Bewußtseyn gesetzt; mit und an der Kirche tritt sie in den Evangelien und in den apostolischen Schriften viel zu bestimmt

---

etiam numerus omnis, qui in hanc fidem conspiraverit, ecclesia ab auctore et consecratore censetur. Et ideo ecclesia quidem delicta condonabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum, domini enim non famuli est jus et arbitrium, dei ipsius non hominis. Pudicit. c. XXI.

auf, als daß wir uns wundern könnten, das Bekenntniß derselben so früh in den Symbolen und eine so klare Entwicklung derselben bey den ältesten Vätern zu finden. Diese Einheit dachte man sich aber wie als Einzigkeit[1]) — daß nämlich ausser der Kirche keine andere ist[2]) — so auch als Einigkeit, so daß kein Theil der Kirche von derselben getrennt ist[3]), wie denn beyde Momente schon in den stehenden Bildern, womit die Kirche bezeichnet zu werden pflegte: Haus, Stadt Gottes, Himmelreich, Leib Christi u. s. f., hinreichend ausgesprochen waren. Die Einzigkeit erkannten als Eigenschaft der Kirche auch die Häretiker, da sie eben sich für diese einzige Kirche Christi ausgaben, so die Montanisten, Novatianer, Donatisten.

Es ward aber in der ältesten Zeit diese Einheit der Kirche nicht blos von der des Gemüthes und Lebens[4]), sondern auch von der des Regimens und der Glaubenslehre[5]) verstanden. Daher der Eifer der Väter, wie gegen das Schisma[6]) so und noch mehr gegen die Häresie[7]). Als Grund

---

1) *Clem.* Paed. I, 6. Strom. VII, 17. *Tert.* Praescript. XX. *Cyp.* Epl. XL.

2) *Justin.* Tryph. XLII. *Iren.* I, 10. n. 2. *Orig.* in Jerem. I, 17. *Cyp.* Epl. I, 11. *Alex.* (Alex.) Epl. encycl. *Eus.* in Psalm. XXXIX, 13.

3) *Aug.* Sicut enim universa terra, ex multis terris, et universa ecclesia ex multis constat ecclesiis, sic etc. Civ. dei XIII, 12.

4) *Clem.* I Cor. n. XLVI. *Ignat.* ad Smyrn. n. VII. *Aug.* Civ. dei XVII, 16. n. 2.

5) *Ignat.* Epl. ad Philad. n. III. *Justin.* Tryph. LXIII. CXVI. *Iren.* I, 10. n. 2. 3. V, 20. n. 1. *Hil.* in Ps. CXXI. n. 5. *Aug.* Civ. dei XVIII, 51. *Constantin.* (ap. *Theod.* H. E. I, 10.)

6) *Iren.* IV, 33. n. 7. *Orig.* in Lev. Hom. IV. in Rom. l. II. n. 4. *Cyp.* Epl. LI. Unit. eccl. p. 403. (*Bal.*) *Bas.* in Ps. XXVIII. n. 1. *Opt.* I, 20. *Const. apl.* VI, 1 etc. S. meine Dogm. Th. I. S. 125 ff.

7) *Aug.* Qui (Haeretici) sub vocabulo christiano doctrinae resistèrent christianae quasi possent indifferenter sine ulla correptione haberi in civitate dei, sicut civitas confusionis indifferenter habuit

dieser Einheit der Kirche finden wir den Einen Christus[1]) und das Eine Christenthum[2]), die Identität des Glaubens[3]) und Sakraments[4]), als Zeichen und Mittel derselben die Hierarchie bezeichnet. Als Zeichen und Mittel der Einheit sind aus der ältern Zeit gleichfalls zu erwähnen, der Gebrauch der Gemeinschaftsbriefe[5]), Diptychen[6]), der Gebrauch, sich die Eulogien zu übersenden[7]), und der Gebrauch der Agapen[8]), womit man die ἄνδρια der Spartaner, Cretenser, Carthaginenser (*Arist.* **Repub. II, 9—11.**) und die Charistia der Römer vergleichen kann. In späterer Zeit forderten Einige — nämlich protestantischer Seits — nur Einheit des Wortes und der Sakramente[9]) und in der neuesten Zeit ist ebendaselbst die Lehreinheit darangegeben und nur eine Gemüthseinheit, wechselseitige Achtung und Liebe für allein nothwendig und möglich erklärt worden, wovon Arminianer, Mennoniten, Herrnhuter schon lange im Großen das Beyspiel gegeben hatten.

II. Wie die Einheit, so ist auch die Katholizität etwas Ursprüngliches, mit der Kirche als solcher Intendirtes und Gegründetes, nicht später erst Hinzugekommenes, und ist nichts falscher als die Ansicht derjenigen, welche da meinen, die Katholizität rühre eben nur aus der geistigen Eigenthümlichkeit eines Apostels, z. B. Paulus, womit Christus, die

---

philosophos inter se diversa et adversa sentientes. **Civ. dei XVIII, 51.**

1) *Oros.* **Lib. arbit. XXXI.**

2) *Tert.* **Apol. XXXII.**

3) *Epiph.* **fid. cath. expos. n. 6.** *Theod.* **in Ps. XCVI, 8 etc.**

4) *Hier.* **in Gal. III, 28.** *Leo* **Serm. III. n. 2.**

5) Dogmat. Th. I. S. 72.

6) *Suic.* **Thes. Eccl. voc.** δίπτυχ.

7) *Iren.* **Epl. ad Victor. ap.** *Eus.* **V, 24.** *Aug.* **Epl. XXXI. n. 9.**

8) *Tert.* **Apol. XXXIX. ad Martyr. II.** *Cyp.* **Test. III, 5.** Der andere Zweck der Agapen war Speisung der Dürftigen. *Tert.* **Apol. XXXIX.** *Aug.* **Faust. XX, 20.**

9) *Luther.* **Catech. maj. legg.** *Conf. Aug.* **VII. Apol. 151.**

Kirche, der Apostolat in ihrer Idee aufgehoben werden. Es tritt aber die Kirche, wie ihr die Katholizität von Anfang an und wesentlich inhärirt, auch sehr früh mit der solennen Zulegung dieses Prädicates auf in der Geschichte und den Bekenntnissen der Märtyrer[1]), in der Liturgie[2]), den Glaubenssymbolen[3]), Acten und Beschlüssen der Concilien[4]) und in den Schriften der Väter[5]). Die Katholizität wurde der Kirche zugelegt, theils weil in ihr die Totalität der Lehre, Gebote und Sakramente zu finden[6]), (womit die Donatisten, näher die Rogatianer die Katholizität als Eigenschaft der Kirche erfüllt wähnten[7])), theils weil sie in den Zeiten und Räumen eine ungetheilte Einheit darstellt, wohingegen die Häretiker[8]) nur als getrennte Vielheit erscheinen; ferner weil sie für das ganze Menschengeschlecht ist, die Trennung

---

1) *Eccles. Smyrn.* de Martyr. S. Polyc. n. I. XIX. *Act. S. Fructuos.* n. III. *Pass. S. Pion.* n. IX. *Act. S. Saturn.* Ecclesia sancta una et vera catholica, ex qua Martyres profecti sunt, et a quibus divina testamenta servata sunt. n. 20. (in *Baluz.* Miscell. l. II. p. 76.)

2) So im alten Meßcanon: Ὑπὲρ τῆς ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας δεηθῶμεν. *Const. apl.* VIII. und ap. *Theod.* in Ps. XLVII, 4.

3) So *Symb. Nic. Cyr.* (Cat. XVIII.) *Alex.* Alex. (ap. *Theod.* I, 4.) *Epiph. Rufin.* Selbst im Symbol des Arius (ap. *Theod.* H. E. I, 11.) In dem Symb. apl. nach seiner ältern Form fehlt catholica. S. *King* Hist. Symb. apl. c. VI. *Voss.* de tribus Symb. diss. I. c. XXXIX.

4) *C. Antioch.* Epl. Syn. (ap. *Eus.* H. E. VII, 30.) *C. Eliberit.* c. XVI. XXII. *C. Arel.* Epl. ad Sylvest. *C. Nic.* c. VIII. *C. Sard.* c. XVII. *C. CP.* c. VII.

5) *Ignat.* Ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. *Clem.* str. VII, 17. *Lib.* Epl. ad Eus. Vercell. *Eus.* in Jes. XXXII, 18. Bey den Spätern oft.

6) *Cyr.* Cat. XVIII, 23. *Opt.* I, 12. *Pacian.* ad Sympr. Epl. I. n. 4.

7) *Aug.* Epl. XCIII. ad Vincent. Rogat. n. 23.

8) *Clem.* strom. VII, 15. 17.

von Heiden und Juden mit und in ihr aufhört[1]) und endlich wegen ihrer wirklichen, respectiv allgemeinen Verbreitung auf Erden[2]). Diese Verbreitung ist schon bey Paulus überall angedeutet[3]), von ihr reden die ältesten Kirchenlehrer[4]). Vorherverkündet fand man die Katholicität in den alttestamentlichen Propheten[5]), und symbolisirt in der Vertheilung der Kleider Christi und der ungetheilten Einheit seines Obergewandes[6]), in der in den vorzüglichen Sprachen der Zeit redigirten Kreuzüberschrift[7]), in dem Sprachenwunder am Pfingstfest[8]) und dem mysteriösen Tuche, welches Petrus in der Ekstase gesehen[9]). Eine Analogie dazu fand mau in der alles in sich aufnehmenden Einheit der Welt[10]) und den letzten Grund dazu in der Einheit Gottes[11]). Auf diese Katholizität im Sinne der respectiv allgemeinen Verbreitung auf Erden berief man sich im Kampfe gegen die ältern separatistischen[12]) Kirchlein und Conventikel der Novatianer †),

---

1) *Cyr.* Cat. XVIII, 23. Cfr. *Eus.* dem. Ev. I, 5. 5. 7.

2) *Eccl. Smyrn.* Epl. de Martyr. S. Polyc. n. XIX. *Eus.* in Jes. XXXII, 18. *Aug.* Epl. LII. n. 1.

3) *Rom.* I, 8. X, 18. *Col.* I, 6. 23. Cf. I *Cor.* I, 23. IX, 20 sq.

4) *Clem.* I Cor. n. V. *Herm.* Past. l. III. sim. IX. n. XVII. *Iren.* I, 10. n. 1. IV, 19. n. 1. *Justin.* Tryph. CXVI. CXVII. *Tert.* Jud. VII. Apol. XXXVII. ad Nation. I, 1. *Orig.* Cels. I, 67. IV, 22. *Rom.* VIII. n. 1. *Cyp.* Epl. LII. *Aug.* Civ. dei XX, 11 etc. Cf. *Bardesan.* de fato n. X.

5) *Eus.* dem. Ev. I, 5. 6. II, 1 sq. *Opt.* II, 11. *Cyr.* in Zacc. n. XLII.

6) *Aug.* in Joh. Tract. CXVIII. n. 4.

7) *Aug.* in Joh. Tract. CXVII. n. 45.

8) *Iren.* III, 17. n. 2. *Aug.* Civ. dei XVIII, 49.

9) *Aug.* in Ps. XXX. Enarr. III. n. 5. In Ps. CIII. Serm. III. n. 2.

10) *Maxim.* Mystag. c. I.

11) *Clem.* strom. VII, 17. Cf. *Rom.* III, 29.

12) *Aug.* Adversus eos (lex imperat), qui Christianos re dici volunt et ecclesiae catholicae non communicant, sed in suis separa-

Donatisten[1]), Luciferianer[2]) und im Mittelalter gegen die Neumanichäer[3]). Aber auch in der Bedeutung faßte man die Katholizität, daß zur Kirche alle Frommen der alttestamentlichen und patriarchalischen Zeit[4]), die in Gott verstorbenen Seelen[5]) und die in ihm bestandenen Geister[6]) mitgehörten. Katholisch und Kirche sind in der Vorstellung der Alten so unzertrennlich, so wesentlich zusammengehörig und respective eines, daß alle Häretiker mit der Würde der Kirche auch dieses Prädicat prätendirten[7]). Auch die Reformatoren wollten bekanntlich diesen Namen anfangs nicht schwinden lassen[8]), und das gewiß aus guten Gründen.

So war auch wiederum die Apostolizität eine von jeher der Kirche zuerkannte Eigenschaft[9]), und zwar sowohl in Beziehung auf den äussern Zusammenhang mit den Aposteln als ihrem Ursprunge[10]) durch den bis zu ihnen reichenden, von ihm sich ableitenden Episkopat, wie auch in Beziehung

---

tim conventiculis congregantur. c. Epl. Parmen. I, 7. *Epiph.* Haer. LXI. n. 2.

†) *Pacian.* Sympr. Epl. III. n. 4. 25. 27.

1) *Opt.* II, 1. *Aug.* Epl. XLIX. n. 3. LII. n. 1. in Ps. XLIX. n. 3. LXXXV. n. 14. *Carth. coll.* gesta dies I. n. XVIII.

2) *Hier.* adv. Lucif.

3) *Bernard.* in Cantic. Serm. LXV. n. 8.

4) *Eus.* ad Steph. qu. VII. n. 4. (*Mai.* I.) *Aug.* in Ps. XCII. Civ. dei XVIII, 47. 51. n. 2. *Epiph.* Haer. I. n. 5. *Alcuin.* Conf. fid. P. III. c. XXVI.

5) *Aug.* Civ. dei XX, 9. n. 2.

6) *Aug.* Ench. LVI. Civ. dei X, 7. *Alcuin.* Conf. fid. P. III. c. XXVI. Cf. *Eph.* I, 10. *Col.* I, 19. *Heb.* XIII, 22 sq.

7) *Lactant.* div. Inst. IV, 30. *Aug.* Util. cred. c. VII. n. 19. Die Prätension bei den Paulizianern. *Phot.* c. Manich. I, 19.

8) Conf. Helvet. I. c. XVII. Scot. c. XVI. Belgic. c. XXVII. Bohem. art. VIII.

9) *Symb.* Nic. CP. *Alex.* (Alex.) Epl. ad Alex. CP. *Luc.* (Cal.) pro Athan. I, 51. *C. Nic.* c. VIII. *CP.* c. VII. *C. Sard.* Epl. Syn.

10) *Iren.* IV, 33. n. 8. *Aug.* c. adv. leg. et proph. I. n. 39.

auf die wahre Lehre der Apostel, die in ihr und ihr allein ganz und rein aufbewahrt worden[1]), wovon das grade Gegentheil bey den Häretikern Statt findet[2]), deren Existenz und Lehre von neuerm Datum[3]) ist, darin seine Widerlegung schon an sich trägt[4]). Nichts desto weniger finden wir die Apostolizität auch von den Häretikern, z. B. von den Gnostikern[5]), Paulizianern[6]), Apostolikern[7]), Katharern vorgegeben. Auch protestantischer Seits ist die Apostolizität als nothwendiges Prädikat der Kirche festgehalten[8]), und zwar von den Episkopalen sogar in Beziehung auf personale Succession im Amte, von den übrigen wenigstens doch in Beziehung auf die Doctrin in Anspruch genommen worden[9]).

Die Qualität der Heiligkeit ist von der alten Theokratie nur vergeistigt und voller gefaßt auf die Kirche übergegangen. Dieselbe war als Eigenschaft der Kirche immerdar anerkannt[10]) und in Beziehung auf deren Ursprung, Endzweck

---

1) *Iren.* IV, 26. n. 2. 3. *Tert.* Cor. mil. II. Marc. IV, 3. *Liber.* Fides, quae ab Apostolis tradita est ecclesiae catholicae. Epl. V. ad Eus. Vercell. *Lucif.* (Cal.) Hanc defendit ecclesia fidem, quam sibi traditam cognoscit per beatos Apostolos. L. Moriend. esse pro dei filio n. VII.

2) *Iren.* V, 90. n. 1. *Clem.* (Alex.) strom. VII, 17. *Tert.* adv. Hermog. c. I. Prax. c. II. *Aug.* c. Julian. O. J. III, 61.

3) *Tert.* Quo peraeque adversus universas haereses jam hinc praejudicatum sit, id esse verum, quodcunque primum, id esse adulterum, quodcunque posterius.

4) *Tert.* Praescr. XXXII. de carn. Christi c. II. *Clem.* strom. VII, 17.

5) Welche sich an den Apostel Paulus anlehnen wollten. *Phot.* adv. Manich. *Pet. Sic.* Hist. Manich. *Joh. Ozn.* adv. Paulic.

6) *Bernard.* in Cantic. Serm. LXVI. n. 3. *Trithem.* ann. 1230.

7) *Trithem.* Chron. Hirs. ann. 1299.

8) Die Protestanten bekennen dies mit der Annahme des Symb. Nic.

9) Cf. *Pfaff* Origg. jur. Eccl. c. III. art. III. Diss. de succ. episcopali.

10) *Herm.* Past. l. I. vis. I. n. 1. 3. *Theoph.* Autol. II, 14.

und die dazu gebotenen Mittel als absolute, vollkommene; wie hingegen in Beziehung auf ihre Wirkung und Entwickelung in den einzelnen Kirchengliedern als relative, mehr oder weniger hervortretende gefaßt worden. Zugestanden war zugleich auch ohne Bedenken, daß von den Kirchenmitgliedern viele gar unheilig sind [1]) und dieses seyn können der Heiligkeit und Wahrheit der Kirche an und für sich unbeschadet. Als stehenden Vergleich hierzu finden wir die Arche Noe's [2]), das Netz, worin die guten und schlechten Fische [3]), der Acker, worauf der Waizen und das Unkraut [4]). Augustin hat von allen am weitläufigsten und gründlichsten dieses Thema behandelt. Unter andern bemerkt er, daß wenn die Kirche die Sünder duldet, sie darum die Sünde nicht gut heißt [5]), daß mit der Behauptung, daß die Sünder in der Kirche sind, keine Unstrafbarkeit für dieselben gefodert wird [6]); weiter daß eine Verstoßung derselben aus der Kirche eine äusserst wichtige und gefahrvolle Sache sey (**Serm. LXXIII, 4.**). Uebrigens werde die Zahl und Schwere der Sünden in der Kirche von ihren Feinden absichtlich vergrößert (**in Ps. X. En. n. 1.**).

---

*Orig.* **Lev. Hom. IV. n. 2. IX, 5.** S. meine Dogmat. Th. I. S. 91.

1) *Orig.* **in Jerem. L, 25. Lev. Hom. VIII. n. 1. Gen. Hom. II. n. 3.** *Pacian.* **ad Sympr. Epl III. n. 21.** *Theod.* **in Ps. XXXIX, 13.** *Hier.* **in Ecclesiast. II, 7. adv. Lucif.** *Aug.* **Civ. dei I, 35. In Ps. VIII, 13. XXX. En. III. n. 6 etc.**

2) *Orig.* **in Gen. Hom. II. n. 3.** *Pacian.* **ad Sympr. Epl. III. n. 81 etc.** *Hier.* **in Eccl. II, 7.**

3) *Orig.* **in Jerem. 4, 25.**

4) *Aug.* **in Ps. Ps. LXX. Serm. II. n. 12. In Ps. XXV. En. n. 3.**

5) **Adv. Crescon. IV, 26. n. 33.** *Mor.* **Eccl. cath. I, 34. n. 76.**

6) **Dicimus enim nos, non negligendam quidem ecclesiasticam disciplinam, et ubicunque fuerint proditi mali coercendos eos esse, ut corrigantur, non solum sermone correctionis, verum etiam excommunicationibus et degradationibus, ut humilem locum salutis in ecclesia quaerant, ad medicinam ipsorum fieri, non odio sed studio salutis fraternae. Gesta coll. Carthag. diei III. n. 231.**

Auf keinen Fall seyen die Sünder in der Kirche ein Grund, nicht in dieselbe einzutreten (in Ps. XXV. En. n. 14.) oder gar aus derselben auszutreten[1]). In Beziehung auf die Sündhaftigkeit der Kirchenvorsteher bemerkt Optatus, daß hierdurch die in der Kirche niedergelegte Gnade nicht verderbt (III, 4.), Gottes Thätigkeit durch die Fehlerhaftigkeit seiner Diener und Werkzeuge nicht aufgehalten und zerstört wird, die Christen auf keine menschliche Persönlichkeit bauen (V, 6. Cf. *Aug.* Serm. III. in Ps. XXXVI. n. 20.).

Ganz einseitig und verkehrt faßten den Begriff der Heiligkeit der Kirche auf die Montanisten[2]), Novatianer[3]), Donatisten[4]), welche sie von der Vollkommenheit der einzelnen Mitglieder bedingt seyn ließen, und in der pädagogischen Nachsicht gegen die Sünder eine Selbstvernichtung der Kirche zu sehen vermeinten und behaupteten, kleinere Vergehen möchten in der Kirche wohl Statt finden, aber größere nicht. An diese reihen sich die Audianer, welche separatistischen Gottesdienst einführten, und die katholischen Kirchen, weil hier Wucherer und andere Sünder zugelassen werden (*Theod.* H. E. IV, 10.), vermeiden zu müssen glaubten.

Die alte Ansicht, daß die Unheiligen, welche sich in der

---

1) Epl. CXVIII. unit. eccl. c. XIV. n. 35. Fid. et Opp. c. V. n. 7. Gest. coll. Carth. diei III. n. 230. In hanc (ecclesiam) oculos aperimus, hanc in divinis eloquiis et testimoniis sicut ipsum deum, Christum et redemptorem nostrum comperimus, ab illo deo patre, ab hac ecclesia matre, nullius me hominis crimina, nullius calumniae separabunt.

2) *Tert.* Juxta drachmae quoque exemplum etiam intra domum dei ecclesiam, licet esse aliqua delicta pro ipsius drachmae modulo ac pondere mediocria, quae ibidem delitescentia, mox ibidem et reperta statim ibidem cum gaudio emendationis transigantur. Moechiae vero et fornicationis non drachma, sed talentum, quibus exquirendis non lucernae spiculo lumine, sed totius solis lancea opus est. Pudic. c. VII.

3) *Cyp.* Epl. LXXIII. *Aug.* Haer. XXXVIII.

4) *Aug.* Haer. LXIX.

Kirche befinden, dieselbe als heilige nicht aufheben, haben auch die Reformatoren mit hinübergenommen[1]).

Die bisher entwickelten Eigenschaften der Kirche, die Einheit, Katholizität, Apostolizität und Heiligkeit galten in der alten Zeit als das, wodurch die wahre Kirche ist und als diese erkennbar ist; und so und darum wurde der bey allen übrigen, sich christlich nennenden Gemeinschaften vorkommende Mangel dieser Eigenschaften und Merkmale eben als ein klares Merkmal ihrer Unächtheit und als eine vollständige Widerlegung ihrer prätendirten Wahrheit angesehen. Ausser dieser Berufung auf vorgenannte Qualitäten, die zugleich Zeichen, und diese Zeichen, die zugleich Qualitäten sind, finden wir auch noch den Verweis auf die in der Kirche damals noch oft vorkommenden Wunder[2]) und die Menge ihrer Martyrer[3]) und bey Lactantius auf die in der Kirche bestehende Beicht- und Bußpraxis (div. Inst. IV, 30.). Von der alten tradirten Annahme, daß die vorerwähnten vier Eigenschaften der Kirche auch deren Kennzeichen sind, wichen zuerst die Protestanten ab, und statuirten, daß die reine Verkündung der wahren Lehre und die wahre Sakraments-Ausspendung die Kriterien der wahren Kirche seyen[4]) und machten so das Innere zum Zeichen des Aeussern, das zu Bezeugende und der Gewährleistung Bedürftige zur Bezeugung und Gewährschaft. Wie diese neue Ansicht aus der Einsicht hervorging, daß den neuen Kirchen die Qualitäten der Katholicität ꝛc. abgehen, so hatte man dadurch auch die Controverse in ein Gebiet verlegt, wo es zu keiner Entscheidung derselben kommen kann.

---

1) *Conf. Aug.* P. I. art. VIII. Apol. art. IV. *Conf. Helv.* I. c. XVII.

2) *Iren.* II, 31. n. 2. 32. n. 4.

3) *Iren.* IV, 33. n. 9. *Pass.* S. Montan. Lucii et aliorum Africanorum n. XIV.

4) *Conf. Aug.* P. I. art. VII. Apol. art. IV. *Conf. Gall.* art. XXVII. *Conf. Angl.* art. XIX.

Mit der Wahrheit der Kirche, ihrer Einheit und Katholizität war nothwendig deren Indefectibilität oder Unaufhörlichkeit bis zum Ende der Zeit anzunehmen und angenommen[1]). Den Grund dieser Indefectibilität fand man in der Glaubenseinheit der Kirche[2]) und ihrem göttlichen Fundament[3]). Geläugnet ward diese Indefectibilität der Kirche wie die des Christenthums von mehreren Fanatikern des Mittelalters und der spätern Zeit. Aber festgehalten erscheint sie in den protestantischen Bekenntnißschriften[4]), und ward um ihretwillen der **catalogus testium veritatis** von Flacius aufgestellt. Auf der andern Seite wird aber auch hier wieder die Indefectibilität darangegeben, inwiefern sie nur ein sporadisches Vorkommen einzelner, ihnen zusagenden Doctrinen in diesem und jenem Individuo der ältern und mittlern Zeit einräumen und zugeben, die Kirche könne bis auf einzelne wenige Gläubigen reducirt werden, also nach ihrer Katholizität vom Erdboden verschwinden, durch welche Behauptung sie den Montanisten, Novatianern, Donatisten, Luciferianern sich anreihen.

Mit der Indefectibilität der Kirche verband sich in ihrem Bewußtseyn nothwendig die Infallibilität[5]). **Ex professo**

---

1) *Ignat.* Eph. n. XVII. *Clem.* str. IV, 26. *Orig.* Gen. Hom. XIV. n. 2. In Ps. XXIII, 1. XXIX, 8. *Ath.* in Ps. LXXXVI, 28. *Eus.* in Ps. XLVII, 9. LXXIV, 3. XC, 9. in Jes. XXXIII, 20. Luc. XXI, 32. P. E. I, 3. 4. *Chrys.* In illud vidi domin. Hom. IV. n. 2. Hom. de captiv. Entrop. n. 6. In inscr. act. Hom. II, 1. *Aug.* in Ps. IX. n. 12. de bapt. III, 2. n. 3 etc.

2) *Ambros.* in Luc. l. VII. n. 91.

3) *Aug.* Epl. XCIII. n. 31.

4) *Conf. Aug.* art. VII. *Conf. Bely.* c. XXVII. *Calvin.* Inst. II, 15. n. 3.

5) *Orig.* in Matth. comm. ser. n. 47. *Cypr.* Epl. LV. *Athan.* adv. Arian. IV, 35. *Eus.* in Ps. LXIV, 3. *Epiph.* Haer. LXXV, 14. Ancor. LXXXIII. *Chrys.* in Ps. IX. n. 6. in Jes. Hom. II. n. 2. *Cyr.* c. Nest. III, 1. *Isid.* l. I. Epl. CCXXXVIII. *Pet. Chrys.* Serm. LXI.

traten hiergegen zuerst die Reformatoren auf[1]). Mit dem Begriff der Kirche stand fest, daß sie nothwendig[3]) und alleinseligmachend[2]) ist, wozu die Arche Noe's[4]), das Haus der Rahab[5]), worin allein Rettung, und der Eine Tempel und Altar, worin allein das Heilige gegessen wird[6]), stehende Vergleiche waren. Dem Grundsatz von einer alleinseligmachenden Kirche huldigten auch die Reformatoren[7]).

Nach den Andeutungen der Schrift erklären die ältern Väter die Kirche für eminent sichtbar, als Licht[8]), auf einem Berge liegende Stadt[9]), sichtbares Medium, wodurch wir zu Christus dem Unsichtbaren gelangen[10]), sein uns nicht mehr sichtbares Leben festhalten[11]), vergleichen die Verkündung der Wahrheit in Bezug auf klare und allgemeine Sichtbarkeit mit dem Sonnenlichte[12]). Die Sichtbarkeit erkennen unumwunden die Lutheraner; die Reformirten sind, wie Calvin

---

1) *Calvin.* Inst. IV, 8. n. 13 sq. *Conf. Helv.* I. c. XVII.

2) *Cyp.* de unit. *Aug.* in Ps. XXXVI. Serm. I. n. 4.

3) *Orig.* in Num. Hom. XIX. n. 3. *Aug.* Unit. eccl. c. II. *Bas.* in Ps. XXVIII. n. 1. *Theodor.* in Jes. Nave. interr. II etc. S. meine Dogmat. Th. I. S. 118 ff.

4) *Orig.* in Gen. Hom. II. n. 3. *Tert.* Idol. c. XXIV. *Cyp.* de unit. *Hier.* Epl. XIV. ad Damas. *Chrys.* de Lazar. Hom. V.

5) *Clem.* I Cor. n. XII. *Justin.* Tryph. CXI. *Orig.* in Jes. Nave Hom. III. n. 3.

6) *Orig.* in Lev. Hom. IV. n. 8. *Lact.* div. Inst. IV, 14. *Hier.* in Joel. III, 1. *Cyr.* c. Anthropomorph. c. XII.

7) *Conf. Helv.* I. c. XVII. *Conf. Belg.* c. XXVIII.

8) *Iren.* V, 20. n. 1. *Cyp.* de unit.

9) *Chrys.* in Jes. Hom. II. n. 3. *Cyr.* in Jes. l. I. Or. II. In Mich. n. XXXVIII. *Aug.* Unit. c. XVI. n. 40. cont. lit. Petil. II, 104. n. 239.

10) *Aug.* Serm. CCXXXVIII. n. 3.

11) *Aug.* de fide rer. quae non videntur. c. IV. n. 7.

12) *Iren.* Οὕτω (wie die Sonne) *καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας πανταχῆ φαίνει, καὶ φωτίζει πάντας ἀνθρώπους τοὺς βουλομένους εἰς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας ἐλθεῖν.* I, 10. n. 2. Ebenso III. n. 1.

selbst, in diesem Punkte schwankend, bald für die Sichtbarkeit[1]), bald für das Gegentheil[2]). Die Frage, ob die Kirche sichtbar sey, hängt mit der andern, wer ist in der Kirche, innig zusammen. Nun findet sich schon bey den Alten als Antwort hierauf, die Frommen und Heiligen seyen darin[3]), oder die bis zum Ende darin bleiben, seyen darin[4]), womit nur das rechte vollkommene Seyn in der Kirche charakterisirt, keineswegs aber gesagt werden sollte, die Sünder seyen nicht in der Kirche, und welche sie wiederum verlassen, die seyen gar nicht in derselben gewesen. Das Augustinische Wort, daß die Vorbestimmten die Kirche sind, haben gegen dessen Absicht und Meinung ganz streng genommen die Calvinisten[5]), wornach, da die Vorbestimmten Gott allein bekannt sind, nothwendig eine Unsichtbarkeit der Kirche behauptet werden muß.

In den Vorstellungen der Alten über den Unterschied der Kirche vom Staate und die Selbstständigkeit beyder innerhalb ihrer Sphäre herrscht schon eine sehr große Klarheit und Bestimmtheit[6]). In ganz freyer Weise bewegte sich die Kirche im Gebiete des Dogmatischen, Liturgischen und zur innern Disciplin Gehörigen. Welchen Theil der Staat an der Veranlassung und Abhaltung der Concilien und an der äussern Aufrechthaltung und Vollziehung ihrer doctrinellen und dis-

---

1) *Calvin.* Inst. IV, 1. n. 7. *Conf. Helv.* II. c. XIV. *Tetrapol.* c. XV. *Declar. Thorun.* art. VII. c. I. II.

2) *Calvin.* Inst. IV, 1. n. 7. 8. *Conf. Helv.* I. c. XVII. *Scot.* art. XVI. *Belg.* art. XXVII.

3) *Orig.* in Gen. Hom. I. *Chrys.* in II Tim. Hom. VI. n. 1. *Aug.* de bapt. VII, 51.

4) *Tert.* Nemo sapiens est, nisi fidelis, nemo major, nisi Christianus, nemo autem Christianus, nisi qui ad finem usque perseveraverit. Praescr. II.

5) *Calvin.* Inst. IV, 1. n. 2. 7. *Cat. eccl. Genev.* M. Quid est ecclesia? P. Corpus ac societas fidelium, quos deus ad vitam aeternam praedestinavit.

6) Vgl. Riffel, Darstellung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat. Th. I. S. 173 ff.

ciplinarischen Beschlüsse nahm, so wohnte ihm wie der Kirche selbst das klare Bewußtseyn bey, daß diese Beschlüsse selbst nur von der Kirchengewalt emaniren können. Diese klare Erkenntniß von der Stellung des Staats zur Kirche prägt sich in dem Benehmen Constantins auf der nicänischen Synode aus[1]), sowie in der Erklärung, daß er nur ein ἐπίσκοπος τῶν ἐκτος sey (*Eus.* **V. C. IV, 24.**). Gegen Constantius, welcher sich gewaltige Uebergriffe in die innere Kirchenangelegenheit erlaubte, äussert sich mit aller Entschiedenheit Hosius[2]), ebenso Hilarius (**lib. ad Constant.**). Ihnen ganz conform dachten und benahmen sich Athanasius, Basilius, Ambrosius und Andere. Gegen die Donatisten, welche in ihrem Streite gegen die Katholiken den Staat anriefen[3]), bemerkten die letztern, die thatsächliche Frage wegen Cäcilians Schuld möge aus den Staatsarchiven, die doctrinelle Frage wegen der wahren Kirche hingegen nur aus der h. Schrift entschieden werden (**Gest. coll. Carth. dies I. III.**). Die spätere Zeit befolgte und bekannte auf alle Weise dieselben Grundsätze, wie beispielsweise aus Gregor **II.**[4]), Ratramnus[5]), Humbert †), Bernardus ††) ersehen werden mag. Be-

---

1) Οὐ πρότερον ἢ τοὺς ἐπισκόπους ἐπινεῦσαι ἐκάθιζε. *Eus.* **V. C. III, 10.** *Theod.* **H. E. I, 7.**

2) Μὴ τίθει σεαυτὸν εἰς τὰ ἐκκλησιαστικὰ, μηδὲ σὺ περὶ τούτων ἡμῖν παρακελεύου, ἀλλὰ μᾶλλον παρ' ἡμῶν σὺ μάνθανε ταῦτα· σοὶ βασιλείαν ὁ θεὸς ἐνεχείρισεν, ἡμῖν τὰ τῆς ἐκκλησίας ἐπίστευσε. **Epl. ad Const. ap.** *Ath.* **Hist. Arian. ad Monach. n. 44.**

3) **Gesta Conc. Carthag. dies I. n. XVIII. LV.**

4) Ὥσπερ γὰρ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ ἀρχιερεὺς ἐγκύψαι εἰς τὸ παλάτιον καὶ προβαλέσθαι ἀξίας βασιλικὰς· οὕτως οὔτε ὁ βασιλεὺς ἐγκύψαι εἰς τὰς ἐκκλησίας, καὶ ψήφους ποιήσασθαι εἰς τὸν κλῆρον κ. τ. λ. **Epl. ad Leon. Isaur.**

5) *Ratramn.* **De sacris dogmatibus, de ecclesiastico ritu non imperatorum, sed episcoporum fuerat disputare. Discendum illis, non docendum in ecclesia ministerium commissum est. Nam quamvis imperiali dignitate praecellant, res illis publica commissa est, non episcopale ministerium. Imperatores de saeculi legibus tractare debent, episcopi vero de divinis dogmatibus disputare. Suum mo-**

sonders schön hat den Unterschied von Kirche und Staat der Pariser Theologe Almain in einem fortlaufenden Parallelismus auseinander gesetzt[1]).

Bey dieser Anerkennung des Unterschiedes von Staat und Kirche waren die Alten und Mittelalterlichen dennoch

---

dum studeant tenere, non officium episcopale praeripere, ne illis proveniat, quod Oziae regi pontificale ministerium praesumenti contigit. Contr. graec. opposita I, 2.

†) Incunctanter enim sacerdotis uxor ab aliis violatur, quandocunque ecclesia a laicis, quibus non pertinet, administratur vel ordinatur. Adv. Simon. III, 11. Adeo, ut prae ignavia atque insipientia eorum (Rom. PP.) atque pro arrogantia neophytorum principum omne ecclesiasticum officium et jus paulatim surriperetur et extorqueretur eorum manibus, vix inane pristinae dignitatis nomen, non autem ipsam suam dignitatem retinere laborantibus. Sic debilitato atque abjecto capite clericalis ordinis omne mox corpus sibi pro libito suo substruendum impune usurpavit potestas saecularis, quae primo quidem non praeripuit cuncta ecclesiastica simul et statim, sed ceterarum nequitiarum more separatim et pedetentim. Ibid. Laici sua tantum, id est saecularia, clerici autem sua tantum. id est ecclesiastica negotia disponant et provideant. Ibid. III, 9,

††) Habent haec infima et terrena judices suos, reges et principes terrae. Quid fines illorum invaditis? quid falcem vestram in alienam messem extenditis? Non quia indigni vos, sed quia indignum vobis, talibus insistere, quippe potioribus occupatis. Consid. I, 6. Et quidem perstrepunt in palatio (des Papstes) leges, sed Justiniani, non domini. Justene etiam istud? Tu videris. Ibid. I, 4.

1) Ecclesiastica (potestas) est immediate a Christo instituta, sed laica quamvis a deo sit ex ordinatione quantum ad debitum, nunquam tamen est a deo regulariter et immediate instituta .... Secunda differentia: potestas spiritualis fundatur in dono spirituali, alia vero non: igitur ex parte fundamenti differunt .... Tertia differentia sumitur ex fine immediato et propinquo ordinationis potestatis ecclesiasticae, ut ducantur homines mediante ipsa ad felicitatem aeternam; sed finis alterius est, ut ordinentur homines ad pacificam cohabitationem, et sic multipliciter differunt illae duae potestates, scilicet ex parte instituentis, fundamenti et finis. Expos. circa decis. M. Occam. cap. I. (In *Gerson*. Opp. ed. *Dupin*. T. II. p. 1014.)

weit davon entfernt, beyde als feindliche Gegensätze zu betrachten, vielmehr hielten sie immer fest, daß eine **concordia** der beyden ihnen selbst und dem Menschengeschlecht nur höchst ersprießlich und dem Willen desjenigen, welcher die weltliche und geistliche Ordnung eingesetzt hat, allein gemäß seyn könne[1]), worin denn auch die Neuern miteinstimmen[2]). Den Unterschied von Staat und Kirche und die Selbstständigkeit der letztern in ihrer Sphäre finden wir bey Marsilius von Padua, Johannes von Janduno und Okkam verkannt, welche den Kaiser zum obersten Haupte der Kirche machen wollten. Als Hauptvertheidiger des sogenannten Cäsareopapats ist in der spätern Zeit vor Allen Hobbes zu nennen, ferner Thomasius mit seinem Territorialismus, dessen Summe **in cujus est regio, ejus est religio** enthalten ist, und in neuester Zeit Stephani. Leider hat auch die Philosophie in ihrer neuesten Entwickelung diese Confusion von Staat und Kirche statuirt und systematisirt.

Ein höchst wichtiger Punct ist der von der Auctorität der Kirche. Und da steht als unläugbare Thatsache dieses fest, daß die Kirche nach dem Beyspiel der Apostel[4]) eine wahre Auctorität[3]) in Bezug auf die Verkündung der Lehre[5]) in Anspruch genommen und von den Kirchlichen hiergegen nie ein Einspruch erhoben worden ist. Von ihr, darüber herrschte kein Zweifel, müssen alle den Canon[6]) und den Sinn der h. Schriften[7]), die christliche Lehre[8]) empfangen; ihr ist der

---

1) *Leo* Epl. ad Pulcheriam. LX. (*Ball.*) *Bernard.* Epl. CCXLIV.

2) *Thomassin.* Benef. P. I. l. I. c. V. n. 1 sq. *Marca* Concord. Sacerd. et Imper.

3) I *Cor.* IV, 1. III, 5. 9. V, 3. 4. II *Cor.* II, 10. V, 18. XIII, 8. *Act.* V, 1 sq.

4) *C. Diospol.* (415) catholica auctoritas.

5) *Iren.* V, 20. n. 1. *Orig.* in Gen. Hom. I. n. 6.

6) *Cyr.* Cat. IV, 33. 35. *Aug.* Faust. XI, 3.

7) *Tert.* Praescr. XIX. *Aug.* Util. cred. c. XVIII. n. 36. Mor. Eccl. cath. I, 10. n. 16.

8) *Cyr.* Cat. V. n. 12. *Aug.* Faust. XV, 3.

Glaubensgehorsam zu leisten[1]), an ihrem Kanon zu halten[2]), von ihr jede Lehre zu prüfen[3]); ihrem Zeugnisse unterliegen die Häretiker[4]), und, wer sich ihr unterwerfe, sey eben dadurch Christ und katholisch[5]). Als das Fundament ihrer Auctorität erkannte man Christus[6]), ihren Gründer, den von ihm in der Kirche niedergelegten Reichthum des Wahrheits- und Gnadenlichtes[7]), den in ihr anwesenden, durch sie wirkenden h. Geist[8]), und als das Mittel ihrer Erhaltung die apostolische Succession[9]). Den Weg auctoritativer Belehrung erklären die Väter für den einfachsten[10]) und allein hinreichend sichern[11]), um zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen. Die Auctorität der Kirche wurde selbst von den Pelagianern[12]) und anfangs[13]) auch von den Protestanten, von den Anglikanern aber (Conf. angl. art. XX. bleibend anerkannt.

Mit dem Grunde und Zwecke der Auctorität mußte folgerichtig auch deren Unfehlbarkeit angenommen werden; und daß die menschliche Vermittelung in der Verkündung der Lehre keine Furcht eines Irrthums begründen könne, davon waren Alle

---

1) *Aug.* Util. cred. c. XVII. n. 35. *Pac.* Sympr. I. n. 3.

2) *Clem.* strom. VII, 15. 16.

3) *Iren.* Ταῦτα τὰ δόγματα . . . . οὐκ ἐστὶν ὑγιοῦς γνώμης· ταῦτα τὰ δόγματα ἀσύμφωνά ἐατι τῇ ἐκκλησία. Epl. ad Florin. (ap. *Eus.* V, 20.)

4) *Hilar.* Trin. I, 26.

5) *Pacian.* Epl. ad Sympron. I. n. 3.

6) *Iren.* V, 20. n. 1. *Orig.* Select. in Gen. Hom. I. n. 6.

7) *Iren.* III, 24. n. 1. *Orig.* in Gen. Hom. I. n. 6.

8) *Iren.* III, 24. n. 1. *Orig.* in Lev. Hom. V. n. 3.

9) *Iren.* III, 3. n. 1.

10) *Aug.* Quant. anim. VII. n. 12.

11) *Aug.* Util. cred. IX. n. 24. Quant. anim. VII. n. 12. *Cassian.* Incarn. I, 6.

12) *Pelag.* in Conc. Diospol.

13) S. *Art. protest.* (super artic. a Caes. praepos.) ann. 1541. art. I. n. 2 sq. *Conf. Theol. Wittenb.* (1552) art. de Eccles. n. 1, 6 sq.

überzeugt[1]). In dem Bewußtseyn, daß eben nur Gott, der h. Geist es ist, welcher die ewigen Wahrheiten durch seine Organe auf Erden verkündet, konnte man die wahre Freiheit durch die kirchliche Auctorität nichts weniger als bedrängt halten[2]). So ging auch aus dem klaren Begriff der Auctorität, welche als solche nur für den Geist besteht, mit Nothwendigkeit dieses hervor, daß sie nur den Menschen auf dem Wege der Persuasion, nicht der Gewalt angehen könne; und wie man den von den Heiden ausgeübten Religionszwang für unsinnig erklärte[3]), eben so wollte man auch im Christenthume von keinem Zwange wissen[4]), und wie die ältern, so dachten hierüber auch die mittelalterlichen Theologen[5]).

---

1) *Serapion.* (Antioch. 200.) Ἡμεῖς γὰρ ἀδελφοὶ, καὶ Πέτρον καὶ τοὺς ἄλλους ἀποστόλους ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστὸν. Lib. de Evang. Petri fragm. ap. *Eus.* VI, 12. *Chrys.* Πᾶσα τῶν παρ' ἡμῖν δογμάτων ἡ ἀρχὴ τὴν ῥίζαν ἄνωθεν ἔλαβεν ἐκ τοῦ τῶν οὐρανῶν δεσπότου, κἂν ἄνθρωποι ὦσιν πρὸς τὰ λεγόμενα διακονούμενοι. In Jes. I. n. 1.

2) *Liber.* Θεῖον φῶς τῆς καθολικῆς ἐλευθερίας. Epl. ad Epp. Orient. (ap. *Soc.* IV, 12.)

3) *Tert.* Tamen humani juris et naturalis potestatis est unicuique, quod putaverit colere, nec alii obest aut prodest alterius religio. Nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non vi; cum et hostiae ab animo libenti expostulentur. Scap. II.

4) *Ath.* Θεοσεβείας μὲν γὰρ ἴδιον, μὴ ἀναγκάζειν, ἀλλὰ πείθειν. Hist. Arian. ad Mon. n. 67. *Sever.* (Gabal.) Acuere linguas (debemus) non ad internecionem infidelium, sed ad conversionem correctionemque incredulitatis. Hom. III. ed. *Aucher.* Venet. 1827. *Chrys.* in Matth. XLVI. n. 1. *Aug.* cont. Epl. Man. n. 2.

5) *Beda.* Didicerat (rex Ethelberthus) a doctoribus et auctoribus suae salutis servitium Christi voluntarium non coactitium esse debere. Hist. angl. I, 26. *Alcuin.* Fides quoque, sicut sanctus ait Augustinus, res est voluntaria, non necessaria. Attrahi poterit homo in fidem, non cogi. Cogi poteris ad baptismum, sed non proficit fidei. Epl. XXXVII. ad Megenfriedum (über die Sachsenbekehrung). *Bernard.* Serm. LXIV. n. 8. *Paul. (Cracov.)* Conclus. cont. Ord. Teuton. c. III. n. 30. Cf. *Grat.* Decret. XLIV. dist, cap. I. quod autem.

Als Object der Infallibilität galt die christliche Lehre und Sitte (**res fidei et morum**). Ob auch Alles mit der Substanz des Glaubens und der Sitte positiv oder negativ in innigstem Zusammenhang stehende Thatsächliche (**facta dogmatica**) mit zu den Gegenständen der unfehlbaren Entscheidung gehöre, darüber waltete in der ältern Kirche kein Zweifel in dem klaren Bewußtseyn, daß anders Lehre und Sitte selbst nicht hinreichend gesichert wären, was sie doch seyn müssen. Den Jansenisten war es aufbehalten mit der Unterscheidung der **quaestio juris** und **quaestio facti** und mit Beschränkung der Auctorität auf erstere die Auctorität selbst indirect zu einer bloßen Illusion zu machen und stillschweigend die Kirche von der ältesten Zeit bis auf die ihre, der höchsten Ungereimtheit und Ungerechtigkeit zu bezüchtigen, da sie auch über Thatsachen entschied, Personen und Schriften als ketzerisch brandmarkte.

Die Opposition gegen das kirchliche Auctoritätsprincip hat sich förmlich constituirt im Protestantismus. Wie stark es die Urheber und ersten Anhänger des augsburgischen Bekenntnisses accentuiren, daß ihre Differenzen mit der katholischen Kirche gar nicht den Glauben berühren[1]), wie klar ihre Betheurung ist, daß sie die Auctorität der Kirche anerkennen[2]), wie sie es denn auch praktisch bekennen, da sie

---

1) *Conf. Aug.* **Cum ecclesiae apud nos de nullo articulo fidei dissentiant ab ecclesia catholica, tantum paucos quosdam abusus omittant. P. II. art. I.** Cfr. ***Melanchthon.*** wo er von der Augsburger Conferenz spricht und versichert, man sey auf dem Puncte gestanden, sich zu versöhnen: **una particula corrupit totam rem, quia Caesar satis confutasset nostram confessionem. Haec particula postremo impedivit concordiam,** ἀλλ' οἱ βουκρανίζοντες ἐκεῖνοι οὐχὶ μόνοι ἐκώλυσαν ποιεῖν εἰρήνην, ἐπειδὴ οἱ ἀντίδικοι προέθεσαν συνθήκας ἐπιεικεῖς, ἀλλὰ περὶ τούτων, **cum una erimus. Epl. ad Joachim. Camerar. (1530) l. IV. Epl. CVIII.**

2) *Artic. Protest.* **(super artic. a caes. prop.) ann. 1541. Agnoscimus autem hanc triplicem auctoritatem competere verae ecclesiae: primam testandi de scripturis apostolicis seu discernendi Apostolorum scripta a suppositititiis . . . Art. I. n. 2. Secundo, tribuenda**

von einem besser zu unterrichtenden Papste sprechen und von einem allgemeinen Concil die Entscheidung der von ihnen erhobenen Controverse erwarten, so trat das tiefere Motiv und Princip der ganzen negativen Richtung, in welche sie sich hineinbegeben hatten, im Laufe der Zeit immer deutlicher hervor. Das hier nach Verwerfung der alten Kirche und ihrer Auctorität in Glaubenssachen überall sich kund gebende Bestreben, eben deren Stelle einzunehmen, für die Getrennten einen neuen Glaubens- und Lehrtypus zu formiren, die große symbolische Thätigkeit der neuen Kirchen und die unnachsichtliche Strenge, womit man die Gewissen auf die neuen Glaubensnormen zu verpflichten eilte — wie nothwendig sie erscheinen mochten, um die aus der Willkühr des Denkens und Lehrens für die Einheit und Reinheit des Glaubens und Lebens entstehenden Gefahren zu beschwören — mußten doch den Scharfsichtigern und Unbefangenern der spätern Zeit als das, was es wirklich war, als Inconsequenz und Widerspruch vorkommen, und das falsche Freyheitsprincip mußte endlich zur freyen und unumwundenen Aussprache und zur förmlichen Constituirung als Pseudomysticismus oder aber Pseudorationalismus gelangen. Welche feyerlichen Proteste Viele von diesem Princip aus gegen alle symbolischen Schriften und alles Symbolisiren erhoben haben, ist zu bekannt[1]) und wir können uns hier begnügen, auf die starken Aeusserungen Borger's (de mysticismo p. 43.) zu verweisen.

An die historische Betrachtung der Lehre von der kirchlichen Auctorität verbindet sich von selbst die Exposition der Ansichten über Glauben und Wissen und deren Verhältniß zu einander. Clemens lehrt von dem Glauben, daß er das erste ist (str. VII, 10.), nicht den Beweis zur Basis hat (II, 2.),

---

est auctoritas verae ecclesiae quod penes eam est verus intellectus seu interpretatio divinae scripturae . . . Ibid. n. 4. . . . Tertio, tribuenda est ecclesiae auctoritas constituendi judicia de doctrina... Ibid. n. 9. Cf. *Conf. Theol. Wittenberg.* (*C. Trid.* exhibit. 1552) art. de eccles. n. 1. 6—8.

1) S. nur Stäudlin, Geschichte des Rationalismus.

sondern für sich selbst der festeste Beweis ist (str. VI, 8.), stärker als das Wissen und dessen Criterion, ohne ihn ein Lernen und Wissen nicht möglich ist (str. II, 4.). Origenes leitet ebenfalls unsere Erkenntniß aus dem Glauben (In Matth. T. XVI. n. 9.), findet das gläubige Halten der Christen an dem von Gott und Christo Verkündeten weit vernünftiger, als die in den philosophischen Schulen vorkommende Pietät gegen Menschenwort (Cels. I, 11.); alles Verständniß der Schrift ist nach ihm vom Glauben bedingt (in Joh. T. XIII. n. 1. 6.). Tertullian wiederholt allenthalben, daß wer nicht glaubt, auch nicht zum Verständniß kömmt (Adv. Marc. IV, 20. 25. 27. Bapt. X.). Hilarius sagt, daß jeder vor Allem im Glauben stehen müsse (trin. I, 18.), ausser demselben ein Verstehen eine reine Unmöglichkeit sey (I, 7. 22.). Nach Augustin ist Glaube der Grund und Anfang der Erkenntniß (Serm. CXXVI. n. 1. in Joh. tr. n. 8.), Erkenntniß die Frucht und Belohnung des Glaubens (Serm. CXXVI. n. 1. in Joh. tr. XL. n. 9.). Chrysostomus bezeichnet den Glauben als Lehrer von Allem, ohne den wir nichts zu sagen im Stande sind (in Ps. CXV. n. 2.), dessen Werk die Erkenntniß ist (In Heb. Hom. XII. n. 1.). Cyrillus weiß ebenso keinen andern Grund, Anfang und Erzieher des Verständnisses als den Glauben (adv. Jul. I. VII.), von keiner Möglichkeit einer Erkenntniß ausser demselben (ador. Sp. et verit. l. VI. in Jes. l. IV. or. I.). Ueberall erscheint Glaube als das, was den Christen und Katholiken charakterisirt[1]),

1) *Aug.* Unde illud exoritur . . . nihil in ecclesia catholica salubrius fieri, quam ut rationem praecedat auctoritas. Mor. eccl. cath. I, 25. n. 47. *Chrys.* Πιστεύειν ἔμαθον, ἀδελφοὶ οὐ πολυπραγμονεῖν· ἀνάγνωθί σου τὴν ὁμολογίαν αἱρετικὲ τὴν ἐν τῷ κρυπτῷ καὶ φοβερῷ μυστηρίῳ συμφωνηθεῖσαν· ὅτε προσῆλθες βαπτισθῆναι, τι εἶπες; ζητῶν, πολυπραγμονείαν ἐρευνῶν ἡ πιστεύων . . . εἴ γε κατηξιῶσαι τοιαῦτα φρονῶν, καὶ παρεσπονδήσας τὰς συνθήκας, καὶ ἐπὶ μὲν τῶν φοβερῶν καὶ φρικτῶν μυστηρίων τὴν πίστιν προσήγαγες, ἔξω δὲ τῶν μυστηρίων γενόμενος περιγράφεις τὴν πίστιν, καὶ προσφέρεις ζήτησιν. ἀλλ' ὅρα τί φησιν ὁ ἐχθρὸς τῆς ἀληθείας· μὴ γὰρ ἀργῶς ἡμῖν θεὸς δέδωκεν λογισ-

was den Heiden[1]) und Häretikern[2]) vor Allen den Manichäern[3]) als Aergerniß und Thorheit vorkömmt.

Gegen die Heiden wurde bemerkt, wie Glauben nicht bloß das religiöse, sondern alles Leben bedingt, durch Alles hin durchgeht[4]), daß bey allem Pochen auf freyes, selbstständiges Denken dieses dennoch bey ihnen nicht in Wahrheit zu finden sey, wohl aber ein abergläubiges Hangen an menschlichen Meisterschaften und Ansichten[5]). Gegen die Häretiker berief man sich auf das Beyspiel Christi, welcher zum Glauben auffodert[6]), auf die alte und allgemeine Praxis der Kirche bey der Aufnahme in ihre Gemeinschaft[7]), auf die Nothwendigkeit durch

---

μοὺς; μὴ γὰρ ἁπλῶς εἰλήφαμεν τοῦ νοῦ τὸ κριτήριον; δεῖ καὶ λογισμοῖς ἐρευνᾶν τὴν πίστιν καὶ μὴ ἀνεξέταστοι εἶναι τὴν εὐσέβειαν. Καλῶς· ἀλλὰ τῆς ἐξετάσεως ὅρον εἶναι διὰ τὰ θεῖα λόγια καὶ τοὺς παρ' αὐτοῦ ἡμῖν δοθέντας τῆς εὐσεβείας κανόνας· σὺ δὲ τοὺς κανόνας ὑπερβαίνειν οὐ στοιχεῖς ταῖς θεοπνεύστοις γραφαῖς, ἀλλὰ πολυπραγμονεῖς τὰ θεῖα καὶ βιάζει τὴν ἀλήθειαν κ. τ. λ. In Matth. XXI, 25. (in *Cot.* Mon. E. Gr. III. p. 130.)

1) *Orig.* Cels. I, 10. IV, 54. *Eus.* P. E. I, 1. Cf. *Galen.* de different. Puls. II, 4.

2) *Chrys.* Λέγουσιν οὖν τίνες τῶν ἀντιπιπτόντων τῇ πίστει, ὅτι τὸ ἀλόγιστον αὐτῆς βλαβερὸν· κἂν μὴ ἐξητασμένος λογισμὸς συνημμένος ᾖ τῇ πίστει, οὐδαμοῦ κέρδος φέρει τῷ πιστεύοντι; θέλεις ἄνωθεν ἐξ αὐτῆς φησὶν τῆς δημιουργίας; ζήτησον ὃν λέγετε πρωτόπλαστον· εὑρίσκω ἀπὸ πίστεως πεσόντα, βλέπε τοῦ πονηροῦ δαίμονος τὰ ῥήματα τοῦ πάντα τολμῶντος ῥᾳδίως ἐπιχειρεῖν, οἷα τολμᾷ, οἷα φθέγγεται, οἷα προστείνει . . . . ἐπίστευσεν τῷ ὄφει, πιστεύσας ἀπώλετο, ἀρχὴ οὖν τῶν κακῶν πίστις. In Matth. XXI, 23. (in *Comb.* M. E. Gr. T. III.). *Aug.* Catholicam maxime criminantur (Haeretici) quod illis, qui ad eam veniunt, praecipitur, ut credant, se autem non jugum credendi imponere, sed docendi fontem aperire gloriantur. Util. cred. c. IX. n. 21.

3) Gegen sie schrieb *Aug.* sein Buch de utilitate credendi.

4) *Clem.* str. II, 4. *Orig.* Cels. I, 9. *Arnob.* II, 8 sq. *Eus.* P. E. I. *Theod.* Graec. affect. cur. I.

5) *Orig.* adv. Cels. I, 10.

6) *Aug.* Clamabat ille ut crederetur, vos reclamatis; laudabat credentes ille, vos objurgatis. Util. cred. c. XIV. n. 32.

7) *Chrys.* in Matth. XXI, 23.

den Glauben für die Erkenntniß zuerst gereinigt und geheilt zu werden[1]), auf die absolute Unmöglichkeit auf einem andern denn dem Glaubenswege zur religiösen und christlichen Erkenntniß zu gelangen[2]); auch unterließ man nicht den Unterschied zwischen Glauben und Credulität[3]) hervorzuheben und zu bemerken, nicht der sey ein Gläubiger, der jedem, sondern der, welcher Gott glaubt[4]).

Mit großem Eifer erhoben sich die Alten gegen das Bestreben, den menschlichen Beweis über den Glauben zu erheben, ihm eine größere Würde und Sicherheit beyzumessen[5]) und die religiöse Ueberzeugung und Wissenschaft auf dem Wege der Scepsis zu gewinnen[6]), und Origenes findet wie in der Verwerfung des Christenthums eine Verdammung Christi, so in dem Zweifel an dem Christenthume nicht mehr und nicht weniger als die Anmaaßung über Christus zu Gericht zu sitzen (**in Jerem. Hom. XIV. n. 8.**).

Diese Dignität des Glaubens erkennen, ganz in Augustins Fußstapfen eintretend, auch die Spätern, Julius Pomerius (**vit. contempl. I, 19.**), Alcuin[7]), Anselmus (**Proslog. c. I.**

---

1) *Aug.* **Solil. I, 6. n. 12.**

2) *Aug.* **Mor. eccl. cath. I, 25. n. 47. Util. cred. XIII. n. 28.**

3) *Aug.* **Util. cred. c. IX. n. 22. XI. n. 25.**

4) *Chrys.* **in Matth. XXI, 23.**

5) *Clem.* **str. II,** *4. Greg. Nyss.* **adv. Ar. et Sabell.**

6) *Bas.* **in Princ. Prov. n. 7.** *Aug.* **Util. cred. XIII.** *Zeno* **(Veron.) Quae (gratia) nos diligere deum ac soli illi servire in sacramento semel creditae unicae trinitatis non argumento, non necessitate, sed voluntate compellit . . . Simplex omnibus dei verbis simpliciter credit, astutus autem nimia sapientia infatuatus inquisitionibus vanis semetipsum confundit. l. I. tract. I. de fide n. I.** *Zacchaeus* **(420) Quae tibi prodita de coelestibus vel infernis lege ipsius non sunt, noli penitus audire vel credere, quoniam quos decipere carnis vitiis diabolus non potest, tali studio et vanitate supplantat, occultaeque sapientiae arbitros statuens lapidem sub lapide cogit inquirere, ut inveniant serpentem. Consult. II, 19.**

7) **Melior est fides quam ratio, quia ad perfectionem plenam non pervenitur, nisi per fidem; sicut scriptum est, nisi credideritis,**

de fide trin. praef.), Hugo von St. Victor (sum. tr. I. c. II.), ebenso die Griechen Photius (ad Amphiloch. qu. XLCIII. n. 5.), Theophylact (in Luc. XI.). Gegen die Scepsis äussert sich sehr stark Anselm von Havelberg[1]), ebenso gegen diejenigen, welche auf menschliche Philosophie den religiösen Glauben begründen wollen Gregor XI.[2]).

Wie der Glaube das Erste ist und das Fundament, so ist das Wissen als das Zweite, der Fortgang und die Entwickelung des Glaubens überall und allgemein anerkannt, nie ein Widerspruch des wahren Glaubens und wahren Wissens statuirt oder angenommen worden. Der wegen seinem Festhalten an dem Traditions- und Auctoritätsprincip bekannte Irenäus hat sich des denkenden und speculativen Eindringens in die dogmatische Substanz so wenig enthalten, daß wir bey ihm über die Menschwerdungs- und Erlösungslehre, über die Auferstehungslehre die herrlichsten und tiefsten Expositionen finden, wovon wir im Verfolg der Dogmengeschichte die Proben sehen werden. Wie hoch die Alexandriner die wahre Gnosis hielten, ist aus der ganzen Intention ihrer Schule und den bestimmtesten Aeusserungen, welche wir bey Clemens[3]) und Origenes[4]) finden, sichtbar, auch von Niemand in Ab-

---

non intelligetis. Conf. fid. P. IV. c. V. Per fidem veniendum est ad aeternitatem. Conf. fid. P. III. c. XII.

1) Inventa quippe veritate, qui amplius quaerit, quid aliud meretur invenire, nisi mendacium? Potest equidem quis humiliter interrogando investigare, ut sibi de fide aliquid in notitiam veniat, quod ante aliquatenus ignorabat, tantum ne revocet illud in ambiguum contentiose, quod a sanctis patribus certo fidei termino est definitum. Adv. graec. diall. III, 11.

2) Epl. ad profess. theol. univ. Paris. (l. II. Epl. XX.)

3) Πιστὴ τοίνυν ἡ γνῶσις, γνωστὴ δὲ ἡ πίστις. Str. II, 4. πίστις γνωστικὴ. VI, 8 etc.

4) *Orig.* Δεήσει μὲν τὸν φιλοσοφοῦντα τὰ τοῦ λόγου κατασκευάζειν μετὰ παντοδαπῶν ἀποδειξέων τῶν τε ἀπὸ τῶν θείων γραμμάτων καὶ τῶν τῆς ἐν τοῖς λόγοις ἀκολουθίας· δέησει δὲ τὸν πολὺν καὶ ἁπλούστερον καὶ μὴ δυναμένον παρακολουθεῖν τοῖς ποικιλωτάτοις τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ θεωρήμασιν ἐμπιστεύσαντα

rede gestellt, da sogar Viele, die, wie wir oben gesehen, falsche Meinung hegen, daß selbe das Glaubensprincip nicht hinreichend anerkannt haben. Tertullian, der Gegner der falschen Gnosis, zeigt sich überall als Vertheidiger der wahren, und wie er sich auf Speculation und auf Dialetik versteht, kann man aus seinen Schriften gegen Marcion, die Valentinianer, Hermogenes und Praxeas sehen. Merkwürdig ist übrigens die bey ihm öfter vorkommende Erklärung, wonach er **praeter non intelligentes**[1]) ans Beweisen gehen will.

Zum Wissen in der Religion fodert Lactantius auf (**div. Inst. IV, 4.**). Augustin bekennt von sich, daß er, was er in der Weise des Glaubens in sich hat, auch in der Form des Wissens haben zu wollen nicht umhin kann (**cont. Acad. III, 20. n. 43.**). Chrysostomus ist so weit entfernt dafür zu halten, daß das Wissen den Glauben beeinträchtige, daß er vielmehr eine Förderung des Glaubens in uns durch das Wissen für ungezweifelt hält (**in Heb. Hom. XII. n. 2.**).

Als Mittel, wodurch das Wissen zur Entwickelung kömmt, bezeichnen die Väter ausser der Präsenz der Wahrheit in uns durch den Glauben oder in der Form des Glaubens, wie wir vorhin gesehen haben, frommes Leben[2]), ernste und fleißige Betrachtung[3]). Daß unser Wissen vom Göttlichen nie ein absolutes, nie ein volles Begreifen seyn und werden könne, hat Lactantius (**de ira dei c. I.**), haben besonders die Väter, welche gegen die Eunomianer schrieben, entschieden genug ausgesprochen. Die Entwickelung des Glaubens zum Wissen fodern auch die Spätern, wie Anselmus (**Proslog. c. I.**), Hildebert, Abälard, und gibt die ganze Scholastik einen Beweis im Großen hievon. Der Grund, warum sie

---

ἑαυτὸν θεῷ καὶ τῷ σωτῆρι τοῦ γένους ἡμῶν τούτου μᾶλλον ἀρκεθῆσθαι τῷ αὐτὸς ἔφα, ἢ ἄλλου οὑτινοσοῦν. **Cels. III, 16. IV, 9. In Joh. T. X. n. 27. XXX. n. 17.**

1) **Adv. Prax. c. II. Hermog. c. III.**

2) *Athan.* **Or. c. Arianos IV. c. XXXIV.** *Mar. Victor.* **in Eph. III, 19.** *Bas.* **in Princ. Prov. n. 4.** *Hilar.* **in Ps. XCVIII. lit. II. n. 10.**

3) *Aug.* **Faust. XXII, 35. Mor. eccl. cath. I. n. 1.**

das Wissen dem Glauben nicht widerwärtig halten, ist, weil Wahrheit nicht gegen Wahrheit seyn[1]), der Mensch in das Göttliche denkend einzudringen sich nicht enthalten kann[2]), der Glaubensinhalt nichts weniger denn irrational ist. In dem Satze, daß der Glaube über, aber nicht wider die Vernunft ist[3]), ist beydes — die Furcht vor allem Wissen und die Vermessenheit des Wissens gleicherweise als böse und falsch abgewiesen. Als Mittel der Erkenntnißentwickelung erkannten auch die Mittelalterlichen ein religiöses und reines Leben[4]).

Mit der Nothwendigkeit des Wissens erkannte man auch die der dialectischen Kunst[5]), und ist nur zu beklagen, daß hin und wieder ein Uebermaaß und Ueberschätzung derselben und die Meinung, sie sey Alles und für Alles, vorkömmt, wie bey Abälard, Gilbert, bey Simon von Tournay, der da meinte, mit seinen Beweisen den christlichen Mysterien wunder welchen Dienst geleistet zu haben, dessen blasphemen Ausruf der Selbstbewunderung nach einem Vortrag über die christlichen Dogmen uns die Geschichte aufbewahrt hat[6]). Weiter

---

1) *Abael.* Veritas autem veritati non est adversa. Dialect. P. IV. analytic. posterior.

2) *Anselm.* Proslog. c. I.

3) *Hildeb.* Fides non est contra rationem, sed supra rationem. Tract. theol. VIII.

4) *Bernard.* in Cantic. Serm. VIII. n. 9.

5) *Abael.* Quae (dialectica) fidei quoque catholicae ita necessaria monstratur, ut schismaticorum sophisticis rationibus nullus possit, nisi qui ea praemuniatur, resistere. Neque enim Ambrosium Mediolanensium antistitem virum catholicum Augustinus gentilis adhuc philosophus et christiani nominis inimicus ex unitate deitatis, quam veraciter in tribus personis religiosus ille episcopus confitebatur, angustiasset, si et ipsum dialectica praemunisset. Dialect. P. IV. analytic. poster. I. prolog.

6) O Jesule, Jesule, quantum in hac quaestione confirmavi legem tuam et exaltavi; profecto si malignando et adversando vellem, fortioribus rationibus et argumentis scirem illam infirmare et deprimendo improbare. *Matth. Paris.* ad ann. 1201.

sind hier auch die Lullisten zu nennen, welche meinten, ihre Doctrin sey besser als die aller Kirchenväter, ausser bey ihnen sey nirgend die wahre Lehre und Wissenschaft zu finden, auch werde alle Lehre und Wissenschaft außer der Ihrigen untergehen und ihnen es aufbehalten seyn, der Kirche wieder zu ihrem Glauben zu verhelfen und zwar auf dem Wege der Demonstration[1]). Die rechte, ächt kirchliche Ansicht über den Vernunftgebrauch hat vor Allen schön Melchior Canus entwickelt[2]), dem Glauben wie dem Wissen sein volles Recht zuerkannt. Es ist aber eine zu bekannte Sache, wie in der katholischen Kirche von jeher das Denken hochgehalten worden ist, als daß hiervon noch weitläufiger die Rede zu seyn brauchte. Die Evidenz hat Hegel zum Bekenntnisse gezwungen: «nie sind Katholiken solche Barbaren gewesen, daß

1) Unter den Lullistischen Irrthümern n. 96: **Quod omnes articuli fidei et ecclesiae sacramenta ac potestas papae possunt probari et probantur per rationes necessarias, demonstrativas et evidentes.** 97: **Quod fides est necessaria hominibus insciis rusticis, ministrantibus et non habentibus intellectum elevatum, qui nesciunt cognoscere per rationem . . . Sed homo subtilis facilius trahitur per rationem quam per fidem.** n. 98: **Quod ille, qui cognoscit per fidem ea, quae sunt fidei, potest decipi, sed ille, qui cognoscit per rationem, non potest falli.** S. Greg. XI. Bulle gegen sie (1290) ap. *Argent.* coll. jud. de nov. error. I. p. 253.

2) **Qui theologiam sic instituit, ut nihil habeat cum naturae ratione conjunctum, omniaque egregiae disciplinae dogmata sola scripturarum fide metitur, hic si in ea opinione persistat, et non interdum naturae bonitate vincatur, nec theologiam colere tuerique possit, nec fidem nec humanitatem. Non humanitatem, saepe enim dicendum est, quia sine ratione humanitas ipsa exstirpatur, qui autem rationales disciplinas theologo auferunt, hi suam illi rationem eripiunt, quoniam si veritatem, quae in disciplinis cernitur et hominis intelligentia, a ratione tollas, jacebit profecto, vel nulla erit potius. Nec fides rursum se ipsa sine doctrina et ratione tutari potest. Nam philosophia et omni ratione disputandi sublata, cum fide sancta rusticitas manet, quae ut Hieronymus ad Paulinum scribit, quantum prodest vitae merito, tantum simplicitate nocet, si adversariis non resistat. Loc. comm. IX, 4.**

über die ewige Wahrheit nicht erkannt, sie nicht philosophisch gefaßt werden sollte.» (Geschicht. der Philosophie III. Bd. S. 169.) Ein Gleiches läßt sich von den Reformatoren und ihren strengen Anhängern grade nicht behaupten, und der Grund dieser Differenz liegt in der Beschaffenheit der protestantischen Lehrsubstanz, wie auch Hegel recht gut gesehen, «es ist in ihr (kath. Kirche) viel mehr Philosophisches, Speculatives, als in dem protestantischen Lehrbegriff, Dogmatik.» (Ebd. S. 260.)

## Cap. IV.

### Hierarchie.

Die Wirklichkeit einer heiligen und authentischen, von Christus in den Aposteln[1]) gegründeten ἀρχή[2]), Vorsteherschaft[3]), war der alten Kirche, wie ihre Existenz überhaupt gewiß, und nicht weniger auch, daß die von Christo den Aposteln übergebene Gewalt, der Kirche vorzustehen, auf die von ihnen eingesetzten Bischöfe übergegangen[4]), in ihrer

1) *Iren.* Dominus omnium dedit Apostolis suis potestatem evangelii, per quos et veritatem, hoc est dei filii doctrinam cognovimus. l. III. praef. *Tert.* Qui [Christus] magistros Apostolos fecit. Marc. IV, 2.

2) *Orig.* in Matth. T. XIV. *Eus.* in Jes. IX, 5. XI, 6. 7. *Greg. Naz.* Ἄρχομεν καὶ αὐτοὶ· προσθήσω δ' ὅτι καὶ τὴν μείζονα καὶ τελειωτέραν ἀρχήν, ἣ δεῖ τὸ πνεῦμα ὑποχωρῆσαι τῇ σαρκὶ, καὶ τοῖς γηΐνοις τὰ ἐπουράνια. Or. XVII.

3) Προεδρία (*Orig.* Matth. T. XV. [n. 26.), πρωτοκαθεδρία (*Orig.* Matth. T. XVI. n. 22.), ἐπισκοπὴ (*Eus.* H. E. III, 4.), λειτουργία (*Clem.* I Cor. XLIV.), ἡγούμενοι (*Orig.* in Matth. T. XVI. n. 8. *Eus.* in Jes. XI, 6. 7.), praesides ecclesiarum (*Herm.* Past. l. III. Sim. IX. n. 27.), duces ecclesiae (*Hier.* in Jes. XIII, 2.), πρόεδροι (*Eus.* in Jes. I, 27. XIX, 18.), praepositi (*Cyp.* Epl. LXIX. *Aug.* Civ. dei XX, 9. n. 2.), εἰς τύπον καὶ τόπον θεοῦ προκαθημένη ἱεροσύνη (*Cyr.* Scythop. Vit. S. Sabae c. LVII.)

4) *Clem.* I Cor. n. XLII. XLIV. *Iren.* III, 3. n. I. *Tert.*

Reihenfolge sich erhalten habe. Praktisch und theoretisch ists bey den Aeltesten überall ausgesprochen, daß ohne die Bischöfe nichts in der Kirche geschehen[1]), keine Taufe[2]), Eucharistie[3]), Absolution Statt finden solle[4]), daß ihnen als Repräsentanten Gottes[5]) in göttlichen Dingen aller Gehorsam geleistet[6]) werden müsse, daß durch ihre Succession der Kanon mit Gewißheit zu erkennen ist[7]), durch ihre Entscheidung die Fragen über die Glaubenslehre zu erledigen sind[8]), durch sie jeder in der Kirche ist[9]) und die Kirche selbst als solche besteht[10]) und als solche mit Gewißheit zu erkennen ist[11]). Als Zweck und Wirkung der Hierarchie finden wir überall und allzeit die Darstellung und Erhaltung der Einheit[12]) und das Heil der Gemeinde[13]) angegeben.

Zur praktischen Entwickelung und theoretischen Aussprache der innern Natur und Bedeutung der Hierarchie, näher des

---

Praescr. XXXII. *Cyp.* Epl. XXV. XXVII. *Eus.* H. E. III, 4. in Ps. LXXXVIII, 35. Jes. I, 27. IX, 14. *Lucif.* (Calar.) pro Athan. I, 23. *Hier.* Epl. XXVII.

1) *Ignat.* Smyrn. n. 8. Trall. n. 2. Magn. n. 4.

2) *Ignat.* Smyrn. n. 8.

3) *Ignat.* Smyrn. n. 8. *C. Carth.* II. c. IX. IV. c. X. XI.

4) *Pacian.* ad Sympr. I. n. 6. *C. Carth.* IV. c. VI. VII.

5) *Ignat.* Trall. n. 2. 3. Smyrn. n. 9. Eph. n. 6.

6) *Ignat.* Trall. n. 13. Magn. n. 2. 3. (Pseudo-) *Clem.* Hom. III. n. 70. *Chrys.* in I Tim. Hom. XV. n. 3.

7) *Tert.* Marc. IV, 5. *Aug.* Faust. XXXII, 19. XXXIII, 6. 9. Cont. advers. leg. et proph. I, 39.

8) *Lucif.* (Calar.) l. moriend. esse pro dei filio n. 22. *Didym.* (Alex.) in Jud. 9.

9) *Ignat.* Trall. n. 3. *Cyp.* Epl. LXIX.

10) *Iren.* IV, 33. n. 8. *Opt.* (Mil.) Schism. Donat. II, 2.

11) *Tertull.* Praescr. XXXII.

12) *Ignat.* Eph. n. 2. 3. 20. Smyrn. n. 8. Magn. n. 7. Trall. n. 3.

13) Episcopi autem propter christianos populos ordinamur, quod ergo christianis populis ad christianam pacem prodest, hoc de nostro episcopatu faciamus. Gest. coll. Carth. (368) dies I. n. XVI.

Episkopats, ergaben sich schon in der ältesten Zeit in den Häresieen und Schismen die höchst unwillkommenen Anlässe; weßhalb wir denn auch bey Ignatius, Cyprian, Optatus den vielen hierher gehörigen Aeusserungen begegnen, die das in der Kirche von Anfang Bestehende und Bekannte nur schärfer im Worte ausprägen, in den Geist der Einzelnen einprägen wollen, und nichts weniger bezweckt, als die Hierarchie erst zu constituiren.

Was von der Hierarchie im Allgemeinen, gilt von dem Gipfel derselben im Besondern. Daß Christus dem Petrus einen wahren Primat verliehen, war die feste Ueberzeugung der Kirche von jeher[1]), eben so daß dieser Primat mit der Person des Petrus nicht erloschen, sondern auf dessen Nachfolger übergegangen sey, nämlich auf die Bischöfe von Rom[2]), woselbst Petrus zuletzt seinen Sitz aufgeschlagen[3]) und des Martyrertodes gestorben[4]). Darum hieß Rom allzeit Sitz,

---

1) *Orig.* Joh. T. XXXII. n. 5. Luc. Hom. XVII. Exod. Hom. I. n. 4. Rom. l. V. n. 10. *Hippolyt.* in S. Theophan. n. 9. *Tert.* Praescr. XXII. Pud. XXI. Monog. VIII. *Cyp.* Epl. LXXI. *Pet. Alex.* Can. IX. *Eus.* H. E. II, 14. Dem. Ev. III, 5. *Cyr.* Cat. II, 19. VI, 15. XI, 3. XVII, 27. *Hil.* Matth. c. XVI. n. 7. *Tit. Bost.* in Romanos palmar. n. 4 etc. S. meine Dogmat. Th. I. S. 168 ff.

2) *Iren.* III, 1. (Pseudo-) *Clem.* Epl. ad Jac. c. II. *Eus.* H. E. III, 2. 4. *Opt.* II, 3. S. meine Dogmat. Th. I. S. 182.

3) *Tert.* Praescr. XXXII. *Eus.* H. E. II, 14. 15. *Lact.* div. Inst. IV, 3. *Hier.* Cat. v. Petrus. Zum bleibenden Gedächtniß der Errichtung des Stuhles Petri in Rom wurde schon seit alter Zeit in der Kirche die bekannte Stuhlfeyer begangen. Institutio solemnitatis hodiernae a senioribus nostris cathedrae nomen accepit ideo, quod primus Apostolorum Petrus hodie episcopatus cathedram suscepisse referatur. Recte ergo ecclesiae natalem sedis illius colunt, quam Apostolus pro ecclesiarum salute suscepit. *Aug.* Serm. XV. Cfr. *Bolland.* ad 18. Jan. p. 184. T. II. Jan.

4) *Tert.* Praescr. XXXVI. Marc. IV, 5. Scorp. XV. *Dion.* (Cor.) und *Caj.* (ap. *Eus.* H. E. II, 25.) *Eus.* H. E. III, 1. Dem. Ev. III, 7 etc. *Pearson.* Cum tanto consensu ab initio fere

Stuhl Petri[1]) und der Bischof von Rom Nachfolger Petri[2]), seine Vorsteherschaft die Petri[3]), Communion mit dem römischen Bischofe so viel als Communion mit Petrus[4]).

Das bis zur höchsten historischen Evidenz gewisse Faktum der Anwesenheit Petri in Rom, worin die ganze folgende Zeit der römischen und überhaupt der katholischen Kirche wurzelt und allein zu begreifen ist, hat nichts desto weniger späterhin von den Waldensern, von Marsilius von Padua und Michael von Cäsena und andern fanatischen Papstfeinden des Mittelalters und darnach auch von einigen Protestanten Einsprüche erleiden müssen, die aber selbst von derselben Seite, von welcher sie gewagt wurden, auch wieder ihre Abfertigung erhielten. So ward Saumaise (**apparat. ad ll. de prim. pap.**) von Pearson (**diss. de succ. Rom. PP. c. VI. sq.**), und Spanheim (**diss. de ficta profectione Petri Ap. in urbem Rom. in Opp. T. II. p. 331 sq.**) von Cave (**antiqq. apost. append. ad Vit. Petri**) zurecht gewiesen, die Behauptung, daß Petrus nie in Rom gewesen sey, von Gieseler (Kirchengesch. S. 89. Th. I.) gradezu für «partheyische Polemik» erklärt[5]).

---

**traditum sit, S. Petrum Romae evangelium praedicasse, et ibidem passum esse, cumque nemo unquam dixerit, vel Petrum vel Paulum alibi martyrio coronatum esse, cum denique Christus ipse satis aperto significet Petrum crucifigendum fore, tuto satis huic historiae fidem adhiberi posse existimo. Quis enim credet tantum Apostolum tam obscure mori potuisse, ut nemo unquam loci illius, quo mortuus est, meminerit. De success. primor. Rom. Epp. diss. I. c. VII. Cfr. *Frid. Windischmann.* vindic. Petrin. p. 53 sq.**

1) ***Cyp.*** **Epl. LV. LIX.** ***Opt.*** **VII, 3.** ***Hier.*** **Epl. XIV. ad Dam.** ***Aug.*** **c. Lit. Petil. II, 51. n. 118.**

2) ***Xyst.*** **Epl. ad Joh. Antioch. (*Mansi* CC. V, 379.)** ***Hier.*** **ad Dam. Epl. XIV.**

3) ***Leo*** **Serm. I. n. 3. IV. n. 4.** ***C. Chald.*** **Act. II.**

4) ***Xyst.*** **Epl. ad Cyr. Alex.** ***Hormisd.*** **Epl. ad Anast. imp. XIX.** ***Hier.*** **ad Dam. Epl. XIV.**

5) Eine Menge protestantischer Stimmen für die Evidenz des Factums der Ankunft Petri in Rom gesammelt bei ***Foggini*** **de Rom. Petri itinere et episcopat. exerc. I. p. 9 sq.**

Was nun die Würde der Kirche und der Bischöfe von Rom betrifft, so finden sich auch hierüber die schlagendsten Zeugnisse von dem Glauben aller Zeiten. Ignatius legt der Kirche von Rom nebst andern Eigenschaften auch das Attribut des Vorsitzes zu (**Epl. ad Rom.** in der Inscription). Vor Allem merkwürdig ist das Zeugniß des zur ältern kleinasiatischen Schule gehörigen, später der lyoner Kirche vorstehenden Irenäus über die hohe Würde und Bedeutung der römischen Kirche, in welcher allen Christen das kürzeste und sicherste Orientirungsmittel über die rechte apostolische Tradition und deren sicherste Gewährschaft und Vertheidigung gegen die Häretiker gegeben sey[1]). Ganz besonders wichtig ist die gleich angefügte Bemerkung: «denn mit dieser Kirche muß[2]) wegen ihrer mächtigern Vorzüglichkeit[3]) die ganze

1) **Quoniam valde longum est, in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus Apostolis Petro et Paulo Romae fundatae ecclesiae eam, quam habet ab Apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos, qui quoquo modo vel per sibi placentia, vel vanam gloriam, vel per coecitatem et malam sententiam praeterquam oportet; colligunt. III, 3. n. 2.**

2) Necesse est: δεῖ; nach *Gieseler* (Kirchengesch.) *ἀνάγκη.*

3) **Propter potiorem principalitatem,** *ἱκανώτερον πρωτεῖον* oder *κύριος* oder *διὰ τὴν ἱκανωτέραν ἀρχήν.* Anlangend das **potior**, so heißt der Brief der römischen Kirche an die Korinthier **literae potentissimae** *Iren.* **III, 3. n. 3.** in dem Urtext bey *Eus.* **V, 6.** *ἱκανωτάτη γραφή.* Ebenso der Brief des Polycarpus an die Philipper **epistola perfectissima** *Iren.* **III, 3. n. 4.**, bey *Eus.* **II. E. IV, 14.** wiederum *ἱκανωτάτη. Ammian. Marcell.* spricht von der **auctoritas, qua potiores aeternae urbis episcopi l. XV, 7.** So ist zur Erklärung von **principalitas** Folgendes zu bemerken: Irenäus sagt von Christo, er sey Fleisch und Blut geworden **secundum plasmationem principalem** (**V, 14. n. 1.**) und er habe in sich die **principalis plasmatio** recapitulirt (**V, 14. n. 2.**), wofür ebendaselbst auch **prima plasmatio** steht (**V, 14. n. 2.**). So heißt auch Adam **homo principalis** (**V, 21. n. 1.**); damit ist zu vergleichen der Sprachgebrauch bey Tertullian, welcher den Adam als **princeps** (**Poen. XII.**) bezeichnet, der Wahrheit die princi-

Kirche, das ist die Gläubigen, die allenthalben sind[1]), übereinstimmen[2]), in welcher allzeit von denen, welche allenthalben sind, die Ueberlieferung, welche von den Aposteln ist, bewahrt worden ist[3]). Cyprian bezeichnet Rom als Stuhl Petri und die Hauptkirche, von welcher die priesterliche Einheit ausgegangen ist (**Epl. LV. ad Cornel.**). In ähnlicher Weise heben die übrigen Väter die hohe Würde und Bedeutung der römischen Kirche hervor, woraus es sich dann leicht begreift, warum auch die ältern Häretiker so sehr nach dem Schein der Gemeinschaft mit Rom strebten, wie z. B. Marcion (*Epiph.* **Haer. XLII.**), Praxeas (*Tert.* **Prax. I.**), die Montanisten (*Tert.* **Prax. I.**), Novatianer (*Cyp.* **Epl. LV.**), Donatisten (*Opt.* **II, 4.**). Das Bewußtseyn der ihnen zukommenden hohen Stellung findet sich in einer Reihe von Bekenntnissen und Thaten der römischen Bischöfe auf das Bestimmteste ausgesprochen. In diesem Bewußtseyn handelte Victor in der Osterfeyerfrage (*Eus.* **V, 24. 25.** *Soc.* **V, 22.**), Stephanus gegen Cyprian und seinen Anabaptismus (*Eus.* **H. E. VII, 5.**), Cornelius gegen den Novatus

---

**palitas**, dagegen dem Irrthum die **posterioritas** zulegt (**Praescr. XXXI.**). Es kann aber offenbar die **principalitas** der römischen Kirche nicht bloß im Sinne der Zeit genommen werden, weil, abgesehen davon, daß so **potior** keinen Sinn gibt, auch die römische Kirche nicht die zuerst gegründete war, dieser Umstand auch kein so starker Grund gewesen wäre mit ihr übereinzustimmen. Es liegt also in diesem Worte die Vorzüglichkeit der Gründung und der Vorzug des Hauptes, wie in dem von Adam stehenden **plasmatio principalis**, ausgedrückt. Vgl. **ecclesia principalis** bey *Cyp.* **Epl. LV.**

1) **Qui sunt undique.** Münscher und andere: die von allenthalben hinkommen!

2) **Convenire**, *συμβαίνειν*. *Saumaise* gesteht, daß dies nur von Uebereinstimmung in der Lehre verstanden werden kann. **Prim. Pap. c. V. Cfr. convenire cum romana ecclesia** *Ambr.* **de excessu Satyri I. n. 47.** Von einem körperlichen Wallen nach Rom kann die Rede nicht seyn.

3) **Conservata est.** Dafür *Grabe* und *Neander* (Kirchengesch.) **observata est.**

(*Dion.* (Cor.) Epl. ad Soter. ap. *Eus.* IV, 23.), Dionys gegen Paulus von Samosata (*Dion.* Epl. ad Sot. ap. *Eus.* VII, 5.). In demselben Bewußtseyn handelten auch die römischen Bischöfe in der arianischen, apollinarischen, nesto-rianischen und eutychianischen Angelegenheit. Ausdrücklich legen sich die römischen Bischöfe das Recht und die Pflicht, für die ganze Kirche zu sorgen, zu[1]), verlangen demnach, daß ihnen von Allem Nachricht gegeben[2]), ihre Entscheidung vor Allem eingeholt[3]), und die von hier erfolgte Entscheidung mit aller Pietät aufgenommen werde[4]). Ohne sie sey kein Concil zu halten[5]), nichts ohne sie auf demselben zu verhandeln[6]), die gefaßten Beschlüsse von ihnen zu bestätigen[7]), ohne ihre Beystimmung niemand vom Banne loszusprechen[8]). Anerkannt war dieses alles, was die römischen Bischöfe ansprachen, von der ganzen Kirche, daß ihnen die Sorge für die ganze Kirche obliege[9]), ihnen über die Angelegenheiten aller Kirchen Nachricht zu geben[10]), ihren Entscheidungen

1) *Theophil.* Epl. ad Hieron. *Xyst.* Epl. ad Cyr. *Coelestin.* Epl. ad Syn. Ephes. *Leo* Serm. IV. c. II. Serm. II. c. IV. Epl. V. c. II. (*Bal.*) *Gelas.* Epl. XII.

2) *Jul.* Epl. ad Euseb. n. XXI. *Siric.* ad Himer. n. XX. *Leo* Epl. ad Anatol. CP. c. III.

3) *Dam.* Epl. I. n. 1. *Felix.* Epl. XIII.

4) *Zosim.* Epl. ad Conc. Carth. Epl. ad Hesych. Salon. n. 1.

5) *Pelag.* II. Synodorum congregandorum auctoritas apostolicae sedi privata commissa est potestate, nec ullam synodum generalem ratam esse legimus, quae ejus non fuerit auctoritate congregata vel fulta. Haec auctoritas testatur canonica, haec historia ecclesiastica roborat, haec sancti patres confirmant. Epl. fragm. *Baluz.* Miscell. l. V p. 467.

6) *Gelas.* Tom. de anathem. vinculo.

7) *Gelas.* Tom. de anathem. vinculo.

8) *Felix.* Epl. XIII. ad Flavi. CP. *Gelas.* Epl. XV. ad Epp. Orient.

9) *Bas.* Epl. ad Ath. LXIX. n. 1. *Soz.* H. E. III, 8.

10) *Ambr.* Epl. ad Theophil. LVI. n. 17. *Cyr.* Epl. IX. ad Coelestin.

Folge zu leisten[1]), von ihnen die Entscheidungen der Concilien zu bestätigen[2]), daß an sie[3]), aber nicht von ihnen weiter[4]) zu appelliren sey.

Als Zweck des Primats erkannten alle die Erhaltung der Kirche[5]) in ihrer Einheit[6]) und Katholizität[7]). Aus der klaren Anschauung der Nothwendigkeit dieses Zweckes und dieses Mittels kehrten viele Anhänger des Novatus zur Kirche zurück, nahm das Volk den Vorschlag des Constantius, wonach Tiberius und Felix miteinander der römischen Kirche vorstehen sollten, mit bitterer Ironie auf[8]). In der Anerkennung des Primats und seiner Bestimmung lag auch die Anerkennung der ihm zustehenden höchsten Würde in Beziehung auf das **magisterium**[9]), **ministerium** und **regimen**[10]), wovon die Kirchengeschichte eine Menge von Belege bietet.

Dionys von Corinth wendet sich darum an Xystus wegen der anabaptistischen Frage (*Eus.* **H. E. VII, 2. 5.**), Basilius an Damasus, um von ihm die Excommunication des Marcellus (*Bas.* **Epl. LXIX.**) zu bewirken. Von ihm verlangen

---

1) *Pet. Chrys.* **Epl. ad Eutych.**

2) *C. Carth.* **(416) Epl. Syn.** *C. Chalced.* **Epl. ad Leon. c. IV.**

3) *C. Sard.* **c. III. IV. Cfr.** *Gelas.* **Epl. IV. ad Faust. Leg.**

4) **Cfr.** *Gelas.* **Epl. IV. ad Faust. Leg.**

5) *Aug.* **Epl. LIII. n. 2.** *Leo* **Epl. X. ad Epp. per provinc. Vienn. c. I.**

6) *Cyp.* **Epl. LXX. LXXIII. Unit. eccl.** *Pacian.* **Epl. III. ad Sympr. n. 11.** *Opt.* **Schism. Don. II, 2.** *Hier.* **adv. Jovin. I, 14.** *Leo* **Epl. XII. c XI.**

7) *Cyp.* **de Unit.** *Opt.* **Schism. Don. II, 3.**

8) **Nec enim ignoramus, unum deum esse, unum Christum, quem confessi sumus, unum spiritum sanctum, unum episcopum in ecclesia catholica esse debere.** *Cornel.* **Epl. ad Cyprian.**

9) Δικαίαν εἶναι λέγον (τὸ πλῆθος) τοῦ βασιλέως τὴν ψῆφον· διχῇ γὰρ διηρεῖσθαι τοὺς θεατὰς ἀπὸ τῶν χροιῶν τὰς ἐπωνυμίας ἔχοντας, καὶ χρῆναι τὸν μὲν τούτων, τὸν δὲ ἐκείνων ἡγεῖσθαι... εἷς θεὸς, εἷς Χριστὸς, εἷς ἐπίσκοπος. *Theod.* **H. E. II, 17.**

10) *Iren.* **III, 3. n. 2.** *Hier.* **Epl. XIV. ad Dam.** *Aug.* **cont. Jul. I, 3.**

die Orientalen Absetzung und Excommunication des Timotheus, eines Schülers des Apollinarius (*Dam.* Epl. ad Orient.), Ausrottung des Arianismus (*Bas.* Epl. LXX. ad Damas.). Cölestin wird in der nestorianischen, Leo in der euthychianischen Sache um Abhilfe angerufen. Bey Dionys dem Römer wird Dionys der Alexandriner der Heterodoxie beziehen, und von diesem, nachdem er sich gerechtfertigt (*Ath.* sent. Dionys. n. 14.) freygesprochen. An Leo appellirt, der Häresie beschuldigt, Theodoret (Epl. ad Leon. CXIII. Epl. ad Rennat. Presb. Rom. CXVI.) und erhält ebenfalls Freysprechung (*Leo.* Epl. LXXXVII.). Bey Julius will Marcellus von Ancyra seine arianischen Ankläger erwarten, um sich zu reinigen und sie selbst des Irrthums zu überweisen (*Marc. Ancyr.* Epl. ad Jul.). Hier suchen sich auch Donatus und Cäcilian von dem Verdachte der Häresie zu reinigen (*Aug.* agon. Christ. n. 31.), ebenso Pelagius (*Aug.* gr. Chr. XXX. n. 32 sq. Pecc. orig. XVII, n. 19.), Cölestius (*Mar. Merc.* comm. c. I. n. 2.), Priscillian (*Sulp. Sever.* H. S. II, 48.), Vitalis der Apollinarist (*Greg. Naz.* or. LII.), Nestorius (*Cyr.* Epl. XI. XIV.). Diese höhere und höchste Stellung der römischen Bischöfe kannten auch die irdischen Machthaber, so Aurelian[1]), Constantius[2]), Valentinian III.†), Marzian††), Justinian.

---

1) Nach seinem Befehl sollte bey dem Streite zwischen dem abgesetzten Paulus und dem neugewählten Domnus zu Samosata dem die bischöfliche Wohnung eingeräumt werden, für welchen sich der Bischof von Rom erklären würde. Τούτοις νεῖμαι τὸν οἶκον, οἷς ἂν οἱ κατὰ τὴν Ἰταλίαν καὶ τὴν Ῥωμαίων πόλιν ἐπίσκοποι τοῦ δόγματος ἐπιστέλλοιεν. *Eus.* VII, 38.

2) Hunc (Athanasium) per subscriptionem abjicere sede sacerdotali paria sentiens caeteris jubente principe (Constantio) Liberius monitus perseveranter retinebatur, nec visum hominem, nec auditum damnare nefas ultimum saepe exclamans. Aperte scilicet recalcitrans imperatoris arbitrio. Id enim ille Athanasio semper infensus, licet sciret impletum, tamen auctoritate, qua potiores aeternae urbis episcopi, firmari desiderio nitebatur ardenti. *Amm. Marcell* l. XV, 7.

Wie die römischen Bischöfe sich als Depositäre und Zeugen der reinen Doctrin und apostolischen Tradition[1]) ansehen, ihren Entscheidungen in Sachen des Glaubens und der Sitte eine höhere Dignität vindiziren, sie als Aussprüche des Apostels Petrus, dessen Nachfolger, und Christi, dessen Stellvertreter, und des heiligen Geistes, dessen hauptsächliche Organe sie sind, geltend machen[2]), so galt auch den übrigen Kirchen, ihren Vorstehern und Lehrern die römische Lehre für die reine und apostolische, der Glaube Roms als der kanonische[3]), das von hier emanirte Urtheil als Ausspruch Petri[4]), geeignet jedem Zweifel und Streite ein Ende zu machen[5]).

Bey den spätern Theologen findet sich derselbe Glaube an den Primat der römischen Bischöfe. So bey Isidor von Sevilla[6]), Alcuin (Epl. **LXX.**), Bernardus †), Potho von

---

†) **Cum igitur sedis apostolicae primatum sancti Petri meritum, qui princeps est episcopalis coronae et romanae dignitas civitatis, sacrae etiam synodi firmarit auctoritas, ne quid praeter auctoritatem sedis istius illicitum praesumptio attentare nitatur. Tunc enim demum ecclesiarum pax ubique servabitur, si rectorem suum agnoscat universitas. Const. de Epp. ordin. (Epl. XI. int. Leon. ed. *Bal.*)**

††) **Epl. ad Leon. (int. Epl. Leon. CX. ed. *Bal.*)**

1) ***Xyst.*** **Epl. ad Cyr. *Leo* Serm. II. c. II. IV. c. IV. XCVIII. c. III. *Gelas.* I. Epl. ad Anast. VIII. *Agatho.* Epl. I. ad Heracl.**

2) ***Zos.*** **Epl. ad Conc. Carthag. *Xyst.* Epl. ad Cyr. post pacem factam inter ipsum Cyr. et Joh. Antiochen. *Coelestin.* Epl. ad Syn. Eph. Epl. ad Joh. Antioch. *Leo* Serm. II. c. IV. IV. c. II. *Felix.* in Syn. Rom. cont. Pet. Full.**

3) ***Iren.*** **III, 3. n. 2. *Cyp.* Epl. LV. *Bas.* Epl. CCXLII. n. 3. *Hier.* ad Dam. Epl. XIV. adv. Rufin. l. III. ad Theophil. Epl. LVIII. *Aug.* Pecc. orig. c. VIII. n. 9. *Theod.* Epl. ad Renat. CXVI. *Bacchiar.* fid. n. II. *Joh. Nicop.* Reg. fid. Ebenso *Valentin.* Epl. ad Theodos. (int. Leon. Epl. LV. ed. *Bal.*) *Justinian.* adv. Monophys. in Mai. VII. c. I. p. 304.**

4) ***C. Chalced.*** **Act. II. *Hier.* Epl. XIV. ad Damas.**

5) ***Hier.*** **Epl. XIV. ad Damas. Epl. LXI. ad Theophil. *Aug.* cont. Jul. I, 5. *Ferrand. Carth.* Epl. ad Sever. ad Pelag.**

6) **Cujus (Petri) dignitas potestatis, etsi ad omnes catholicos**

Prüm[1]), eben so bey den Regenten; Reccared[2]), Luitprand (leg. Longob. l. IV. c. IV.), Carl dem Großen[3]), Otto III.[4]), Friedrich II.[5]), und selbst denen des Orients, wie aus dem Factum erhellt, daß, als der päpstliche Legat Friedrich Constantinopel im Zorn verlassen wollte, Kaiser und Patriarch ihm zu Füßen fallen[6]). So haben wir auch, was die Lehrauctorität des Bischofs von Rom betrifft, im Mittelalter deren glänzendste Anerkennungen bey Alcuin[7]), Hinc-

episcopos est transfusa, specialius tamen romano antistiti singulari quodam privilegio velut capiti caeteris membris celsiori permanet in aeternum. Qui igitur debitam ei non exhibet reverenter obedientiam a capite sejunctus acephalorum schismati se reddit obnoxium. Epl. ad S. Eugen. Tolet. AE.

†) Consid. II, 8. n. 15. 16. Epl. CCXXXIX.

1) In tota hac domo solus beatus Petrus cum suis successoribus plenitudinem potestatis accepit. De statu domus domini l. I. init.

2) Qui prae caeteros pollet antistites. Epl. ad Greg. M. in *Baluz.* Misc. V, 472.

3) Antequam discutiendorum testimoniorum, quae absurde Orientales in sua synodo taxaverunt, sylvam ingrediamur, dignum duximus, ut qualiter sancta Romana Ecclesia caeteris ecclesiis a domino praelata et a fidelibus consulenda sit, prosequamur, praesertim cum non ab aliis scripturis, nisi ab his, quas illa inter canonicas recipit, testimonia sint sumenda, nec aliorum doctorum nisi eorum, qui a Gelasio vel caeteris illius sanctae sedis pontificibus suscepti sunt, dogmata sint amplectenda, nec aliter atque aliter pro cujuslibet arbitrio, sed sane sobrieque, quae ab illis dicta sunt, sint intelligenda. Lib. Carol. I, 6.

4) Romam caput mundi profitemur, romanam ecclesiam matrem omnium ecclesiarum esse testamur. Constit. ann. 998. in *Goldast.*

5) Quae (Rom. Eccl.) caput est omnium ecclesiarum. In *Goldast.* IV. p. 77.

6) Imperator et patriarcha cum clero et populo sacco et cinere obvoluti . . . . apostolicam auctoritatem in eo proni in terram adorabant. *Lamb.* Schaffnab. ann. 1053.

7) Ne schismaticus inveniatur aut non catholicus, sequatur probabilissimam romanae ecclesiae auctoritatem . . . . ne claviger regni coelestis abjiciat, quos a suis deviasse cognoverit doctrinis. Epl. LXX.

mar[1]), Rather von Verona[2]), Abbo[3]), Bernard[4]) und Andern.

Wie die Hierarchie, näher der Episkopat und Primat zur Existenz der katholischen Kirche als solcher mit Nothwendigkeit postulirt ist, so war bey den gnostischen Partheyen eine solche nichts weniger als nothwendig, streng genommen auch nicht einmal möglich. Auch finden wir bey keiner dieser Partheyen eine förmliche hierarchische Einrichtung, mit Ausnahme der Marcioniten, bey welchen der Gnosticismus sich nicht als ein System für sich, sondern nur wie ein Zusatz und eine Hilfslehre zur Ethik verhält, bey welchen ferner die hierarchische Ordnung so wenig festgehalten wurde, daß sie kein Bedenken trugen, Laien (*Tert.* **Praescr. XLI.**) und selbst Frauen[5]) priesterliche Verrichtungen zu übertragen. Dagegen hatten die Montanisten eine strenge hierarchische Gliederung, bestehend aus dem Patriarchen, den *κοινωνεῖς* und

---

**1) Sequimur autem, quae catholica et apostolica nos docet sancta Romana Ecclesia, quae nos in fide genuit, catholico lacte aluit, uberibus coelo plenis ad solidum cibum nutrivit, disciplina orthodoxa ad perfectum virum perduxit . . . . Qui enim nescit aut non advertat, id quod a principe apostolorum Petro romanae ecclesiae traditum est ac nunc usque custoditur, ab omnibus debere servari, nec superduci aut introduci aliquid, quod aut auctoritatem non haberet aut aliunde accipere videatur exemplum. De Praedest. c. IV. Veniat sanctus Gregorius et percutiat eos non clava herculea, sed auctoritate ecclesiastica beato Petro Apostolorum primo a vivorum et mortuorum principe tradita. Ibid. c. XVI.**

**2) Quid enim de ecclesiasticis dogmatibus alicubi scitur quod Romae ignoretur? Illic summi illi totius orbis doctores, illic praestantiores enituerunt universalis ecclesiae principes. Illic decretalia pontificum, universorum congregatio, examinatio canonum, approbatio recipiendorum, reprobatio spernendorum. Postremo nusquam ratum, quod illic irritum, nusquam irritum quod illic ratum fuerit visum. Itiner.**

**3) Doctor universalis ecclesiae. Epl. ad Greg. V.**

**4) Prol. Epl. CXC. ad Inn. II. cont. err. Abael. consid. II, 8. n. 15.**

**5) *Eznich.* Golpens. confut. haer. l. IV. adv. Marcion. c. XVI.**

den Bischöfen (*Hier.* **Epl. XXVII. ad Marcell.**); weiter die Manichäer, welche ein Oberhaupt, zwölf Meister (nach dem Gleichniß Christi und der Apostel), zwei und siebzig Bischöfe, dann Priester und Diaconen hatten (*Aug.* **Haer. XLVI.**). Einen gewaltigen Angriff auf die Hierarchie machte Aërius, da er den Priester mit dem Bischof auf vollkommen gleiche Stufe stellte (*Epiph.* **Haer. LXXV. n. 1.** *Aug.* **Haer. LIII.**). Er stand aber ganz isolirt. Zu einer nachhaltigern und ausgebreitetern Opposition gegen die Hierarchie und zu einer systematischen Bekämpfung des hierarchischen Princips konnte es erst in der spätern Zeit kommen. Zu nennen sind hier der Schwärmer Tanchelin[1]), die Katharer[2]), Waldenser[3]), Fratizellen[4]) und Arnold von Villanova[5]); ihnen schließen sich die Reformatoren[6]) an, mit Ausnahme von Bucer[7]), Bullinger[8]) und der Anglikaner. Indirect negirte die Hierarchie Edmund Richer[9]), da er, wie auch Quesnell[10]) deren Gewalt aus der Gemeinde ableitete; ebenso Huß[11]), da er sie der weltlichen Gewalt subordinirte, und Hobbes, da er sie als wesentliches Attribut der irdischen Souveränität faßte (*Leviath.* **c. XLII.**). Den Primat gedachte auf seine Weise schon Tertullian zu verkümmern mit der Behauptung, der Person Petri seyen die Schlüssel übergeben worden und auf ihn sey die Kirche gebaut, bedeute nur: durch ihn, und

---

1) *Argentré* **Coll. judic. de nov. error. I. p. 11.**

2) *Trithem.* **Chronic. Hirsaug. ann. 1165.**

3) *Guido* **de Haeret. (S.** *Rayn.* **ann. 1204. n. 63,)** *Reiner.* **adv. Wald. c. V.** *Pillichdorf.* **c. XXXII.** *Ebrard.* **c. XII.** *Moneta.* **adv. Cath. et Wald. V, 3.**

4) *Raynald.* **ann. 1317. n. 56.** *Trithem.* **Chron. Hirs. ann. 1299.**

5) *Raynald.* **ann. 1317. n. 62.**

6) *Calvin.* **Inst. III, 3. n. 8.** *Luther.* **de Inst. minist. Eccl. ad Boem.**

7) **De regno Christi I, 7. und sonst oft.**

8) **De Epp. instit. et funct. II, 6.**

9) **Lib. de ecclesiastica et politica potestate.**

10) **S. die aus seinen Schriften gezogenen Propositionen XC—XCIV.**

11) *Huss.* **Tract. contr. occult. adversar. in Opp. Huss. T. I.**

diese Bedeutung habe sich erfüllt, da Petrus durch seine Predigt so viele Juden zur Bekehrung und Taufe bewogen, ferner da er zuerst die Heiden in die Kirche aufgenommen und die Abrogation der mosaischen Satzungen verkündet hatte (**Praedest. XXI.**).

Den Primat insbesondere perhorrescirten die Albigenser[1]) und andere mittelalterliche Schwarmgeister; indirect hob ihn die griechische Hoftheologie auf, wonach derselbe von der Zufälligkeit des Orts (Roms) und dem **bon plaisir** der Kaiser und den Beschlüssen der Väter seinen Ursprung haben sollte[2]), wie denn auch Friedrich I. kraft seiner kaiserlichen Machtvollkommenheit in Trier, dem zweiten Rom, den Primat errichten wollte[3]). Diese Ansicht, daß die hierarchischen Unterschiede lediglich von kaiserlicher Machtvollkommenheit gesetzt worden, und der Kaiser die Prärogative des Primats aufheben und dem Papste, wann es ihm gefällt, dieselbe nehmen könne, beliebten auch Marsilius von Padua und Johannes von Janduno[4]) in ihrer heidnischen Begeisterung für das Kaiserthum, und selbst Occam glaubte in seiner falschen Stellung zur kirchlichen Behörde nichts Besseres thun zu können, als wenn er die Ideen der Vorerwähnten sich aneignete, eine Absetzbarkeit und Einsetzbarkeit des Papstes durch den Kaiser statuirte[5]), grade das, was auch Ludwig der Baier meinte und wollte[6]). Wenn Huß nach Wicleff[7])

---

1) *Guilh.* (Nang.) Chron. ann. 1207.

2) *Galla Placidia.* Epl. ad Pulcher. Epl. ad Theodos. *Justinian.* Nov. CXXX. (cfr. l. V. Basil. Tit. III.) *Balsam. Zon.* in Chalced. c. XXVIII. Cfr. dagegen *Leo* Epl. ad Marcian. c. III. *Pius* II. Orat. in Conc. Mantuan. 1459 (in *d'Achery* Spicil. III, 808. ed. *de la Barre.*)

3) Edict. Frideric. ann. 1157. in *Goldast.* I, 264.

4) *Guilhelm.* (Nang.) Chron. contin. ann. 1318. Cfr. *Raynald.* ann. 1336. n. 32 sq.

5) *Raynald.* ann. 1349. n. 16. *Boulay.* Hist. univers. Paris. T. IV. p. 317. *Argentré* I, 360.

6) *Argentré* Coll. jud. de nov. err. I. p. 360.

7) *Wiclef.* Prop. a C. Const. damn. XLI.

den Primat seyn ließ (**Prop. IX. a C. Const. damn.**), so hat er doch, in diesem Puncte wie in so vielen andern sich selbst nicht gleich, nach dem Vorgang mittelalterlicher Fanatiker[1]) den Papst für den Antichrist erklärt[2]), und wie die Reformatoren ihm hierin gefolgt[3]), ist bekannt. Eine höchst merkwürdige, wenn gleich aus den Wirren der Zeit wiederum sehr begreifliche Erscheinung bleibt die Opposition, welche sich in der Kirche selbst gegen den Primat organisirte, und welche bey dem Proteste, den Primat in seinem Wesen anzuerkennen, darauf hinauslief, denselben in seiner Wirksamkeit und Wirklichkeit auf alle Weise zu verkümmern.

Diese Opposition, welche auf den Universitäten, namentlich der pariser, ihren Sitz aufgeschlagen hatte, trat in den Concilien von Pisa, Constanz, Basel und in einer Menge Schriften mit großer Kühnheit auf, bekämpfte die bisher gangbare Meinung der päpstlichen Infallibilität[4]), verkündete die Unterordnung des Kirchenoberhauptes unter die allgemeinen Concilien[5]), proklamirte das Recht, von Entscheidungen des Papstes auch in rein doctrinellen Dingen zu appelliren[6]), denselben gar abzusetzen[7]) und die Prärogative sei-

---

1) So die Waldenser. (*Ricchini* de Waldens. diss. II. c. IV.) *Joh. Olivus.* Comm. in Apoc. (*Bal.* Misc. I. p. 213.), die Anhänger des Evang. aeterni, die homines intelligentiae. Cf. *Caes.* (Heisterb.) Mirac. V, 31. Flathe, Geschichte der Vorläufer der Reformation.

2) De regno, populo, vita Antichr., De mysterio iniquitat. Antichr., De revelat. Christi et Antichr., Anatomia membror. Antichristi.

3) *Luther.* capt. Babyl. *Art. Smalc.* IV. *Calvin.* Instit. IV, 8. n. 10.

4) *Petr.* (Alliac.) de eccl. Conc. gen. et Pontific. auct. P. III. c. I.

5) *Gerson.* Tract. de modis uniendi et reform. eccles. in C. Univ. *Almain.* de auctor. eccles. adv. Thom. de Vio. *Major.* de auct. Conc. supr. Papam. *Conc. Const.* sess. IV. V. *C. Bas.* sess. II. *Albert. II.* et *Carol. VII.* sanct. pragm. c. II. VIII.

6) *Gerson.* Tract. an liceat in caus. fid. a papa appellare.

7) *Gerson.* Tract. de auferribilitate Papae.

nes Stuhles auf eine andere Kirche zu übertragen[1]). Dieser falschen conciliarischen Richtung, welche die Kirche unfehlbar zuerst oligarchisch und später demokratisch aufgelöst haben würde, mußten sich die Päpste mit aller Entschiedenheit widersetzen. Gegen die Appellation vom Papst an das Concil erklärten sich darum sehr scharf Martin V, Pius II.[2]) und die folgenden Päpste[3]). Später sehen wir allerdings auch die französischen Bischöfe wiederum den Primat ohne Restriction und selbst dessen untrügliche Lehrauctorität anerkennen[4]); dies hinderte aber die gallikanische Richtung nicht, sich dennoch wiederum so mächtig zu erheben, daß sie sich 1682 in den bekannten Propositionen förmlich constituirte, und trotz den hierwider ergangenen Erklärungen der Päpste[5]) und mehrer

---

1) *Pet.* (Alliac.) Recommend. S. Script. und Tract. utrum Petri ecclesia lege regatur.

2) Pius II. in einer Bulle 1459: Execrabilis et pristinis temporibus inauditus tempestate nostra inolevit abusus, ut a romano pontifice J. Chr. vicario, cui dictum est in persona beati Petri: *Pasce oves meas et quodcunque ligaveris super terram erit ligatum et in coelo*, nonnulli spiritu rebellionis imbuti, non sanioris cupiditate judicii, commissi evasione peccati ad futurum concilium provocare praesumant. Quod quantum sacris canonibus adversetur, quantumque reipublicae christianae noxium sit, quivis non ignarus jurium intelligere potest. Namque ut alia praetereamus, quae huic corruptelae manifestissime refragantur, quis non illud ridiculum judicaverit, quod ad illud appellatur, quod nusquam est, neque scitur, quando futurum sit. Pauperes a potentioribus multipliciter oppri muntur, remanent impunita scelera, nutritur adversus primam sedem rebellio, libertas delinquendi conceditur et omnis ecclesiastica disciplina et hierarchicus ordo confunditur.

3) Julius II. const. *Suscepti* Greg. XIII. Bull. coen. domini etc. So auch Bened. XIV. const. *Altissimo* T. I. p. 324. ejus Bullar. ed. Ven. 1754.

4) Belege gesammelt bei *Petitdidier* Diss. de infall. S. Pontific. c. XIV.

5) *Innoc.* XI. Brev. 11. April. 1682. *Innoc.* XII. *Alex.* VIII. 4. Aug. 1690. *Pius* VI. Bull. *auct. fidei.*

Partikularkirchen[1]) und den gründlichen Expositionen der Theologen[2]) sich erhielt und nachdem sie durch die Complication mit dem Jansenismus sich noch geschärft, endlich in gröberer Gestalt in Deutschland als Febronianismus sich reproducirte. Erst in der jüngsten Zeit erlag dieselbe den Angriffen eines Maistre und, wie sehr er sich selber darnach untreu wurde, des De la Mennais[3]).

Noch ist hier jener merkwürdigen Frage zu gedenken, über welche sich eine sehr lebhafte Controverse entspann, ob der Primat allein von Petrus oder von ihm und zugleich von Paulus derivire. Letzteres behauptete Arnauld in seinem Buche **sur la frequente communion**, und suchte, als dieses Aufsehen erregte, seine Ansicht in einer eignen Abhandlung zu vertheidigen (1645), wogegen Habert und Andere den **singularis primatus Petri** vertheidigten[4]).

## Cap. V.

### Heilige Schrift.

Fest stand in der Kirche die Göttlichkeit der Schrift[5]), des

---

1) Die ungarischen Bischöfe 24. Oct. 1682, die spanischen 10. Juli 1683.

2) *Emman. Schelstraten*, *Aguirre*, *Jo. Thom. de Roccaberti*, *Coelest. Sfrondati*, *Henr. Noris*, *Fénélon* de summi pontific. auctoritate, *Fleury* Opuscules.

3) *Maistre* Réfléxions sur l'eglise gallicane. Du Pape. *La Mennais* de la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civile c. VII. Tradition de l'eglise sur l'institution des évéques. T. I. introduction.

4) Cfr. *Ittig.* Diss. de orig. controvers. circa aequalem Petri et Pauli primatum im Anhange zu seiner Diss. de Haeresiarch. saec. Apostol.

5) *Clem.* I Cor. n. XLV. *Polyc.* Philip. n. VII. *Iren.* Prooem. l. I. n. 1. *Theoph.* Autol. III, 11. *Caj.* Dial. cum Procl. Montanist. (ap. *Eus.* H. E. III, 31.) *Clem.* strom. II, 2. *Lact.* div. Inst. V, 1. 2. VI, 21. VII, 1. *Eus.* H. E. V, 28. *Aug.* Civ. dei XI, 3.

alten sowohl[1]) als neuen[2]) Testaments. Einen Reflex dieses Glaubens an die Nothwendigkeit und Wirklichkeit des göttlichen Ursprungs der Schrift finden wir in der bey so Vielen vorkommenden Annahme, daß die sogenannte Uebersetzung der LXX.[3]) und ebenso die Herstellung der h. Bücher durch Esra[4]) auf dem Inspirationswege vollbracht worden sey. Zum Beweis der Inspiration der h. Schriften berief man sich bald auf den erhabenen Inhalt[5]) derselben, und auf die Erfüllung der darin mitgetheilten Weissagungen[6]) bald auf die heiligende, umwandelnde Kraft der Schrift[7]), auf das fromme Gefühl[8]), besonders aber auf das Zeugniß und die Ueberlieferung der Kirche. Daß Junilius[9]) in seiner Beweisführung für die In-

1) *Justin.* Tryph. XXIX. XXXII. XXXIII. *Iren.* II, 30. n. 6. *Theoph.* Autolyc. II, 9. 33. 34. *Tert.* adv. Marc. III, 3. Jud. c. I. Hermog. XXIX. *Orig.* Cels. V, 60. *Hippol.* adv. Jud. II. adv. Noct. XI. *Eus.* Dem. Ev. I, 4. 6. II, 1. III. Prooem.

2) *Justin.* Tryph. CXIX. *Iren.* III, 11. *Theoph.* Autol. III, 12. *Tert.* Pud. XIX. *Orig.* Princ. praef. und IV, 1. *Eus.* Theoph. l. II. fragm. III. (*Mai.* I, 116.) in Luc. XIV, 18. *Sever.* (Gabal.) Hom. I. II.

3) *Justin.* Coh. ad graec. XIII. *Iren.* III, 21. n. 2. 3. *Clem.* strom. I, 22. *Tert.* Apol. XVIII. *Eus.* H. E. V, 8. VII, 31. Praep. Evang. V, 1. XIII, 7. *Cyr.* Cat. IV. n. 34. *Aug.* Civ. dei II, 15. Doct. christ. II, 15. n. 22.

4) *Iren.* III, 21. *Clem.* str. I, 22. *Orig.* Select. in Jes. Nave VI, 20. *Tert.* Cult. foem. III. *Optat.* Schism. Donat. VII. *Aug.* Mirabb. sacr. script. l. II. *Chrys.* in Heb. Hom. VIII.

5) (Pseudo-) *Justin.* Coh. XIII. *Tert.* anim. XXVIII.

6) *Tert.* Apol. XX. adv. Jud. c. XI.

7) *Clem.* Coh. VII. *Orig.* Princ. IV, 7.

8) *Orig.* Princ. IV, 7.

9) D. Unde probamus libros religionis nostrae divina esse inspiratione conscriptos? M. Ex multis: quorum primum est, ipsius scripturae veritas; deinde ordo rerum, consonantia praeceptorum, modus locutionis sine ambitu puritasque verborum. Additur conscribentium et praedicantium qualitas: quod divina homines, excelsa viles, infacundi subtilia, nonnisi divino repleti spiritu tradidissent. Tum praedicationis virtus, quam dum praedicaretur (licet a paucis despectis) obtinuit. Accedunt his testificatio contrariorum, ut sy-

spiration der h. Schrift diesen letzten Grund übergeht, ist fast eben so merkwürdig, als daß man protestantischer Seits, wo man früher sich nur auf den Inhalt oder die Form der Schrift, oder deren andachterregende Kraft und das fromme Gefühl bey ihrer Lesung berief, endlich die hohe Wichtigkeit des historischen Grundes anerkannte[1]). Daß beide Testamente ein Werk desselben Geistes sind[2]), bewies man aus der Uebereinstimmung der beiden und aus der Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen im N. T.[3]). Als solche, welche das A. T. verwarfen, sind zu bezeichnen die Valentinianer[4]), Marcioniten[5]), Apelles[6]), die Manichäer[7]) und ihre Absenker im Mittelalter, die Albigenser[8]) und Katharer[9]). Sehr abweichend waren die Ansichten von dem Zustande der Inspiration, indem Einige diesen als einen passiven faßten[10]),

---

billarum vel philosophorum; expulsio adversariorum, utilitas consequentium, exitus eorum, quae per acceptationes et figuras et praedictiones praedicta sunt, ad postremum miracula jugiter facta donec scriptura ipsa susciperetur a gentibus: de qua hoc nunc ad proximum miraculum sufficit, quod ab omnibus suscepta cognoscitur. De partibus div. legis l. II. c. XXIX.

1) Vgl. Augusti, Versuch einer historisch. dogm. Einleitung Cap. III. §. 25. S. 161.

2) *Iren.* IV, 2. n. 3. 9. n. 1 sq. 10. n. 1. 2. *Theoph.* Autol. III, 12. *Clem.* Paed. III, 12. *Orig.* Princ. prooem. IV, 6. *Tert.* Marc. I, 19 sq. *Novat.* Trin. XXIX. *Aug.* Civ. dei XI, 3. *Sever.* (Gabal.) Hom. IV. ed. *Auch.*

3) *Iren.* III, 10. IV, 9. 10 sq.

4) *Iren.* III, 2.

5) *Iren.* I, 27. n. 1 sq. *Tert.* Marc. I, 10. *Theod.* H. F. V, 16. *Epiph.* Haer. XLII.

6) *Tert.* Praescr. LI. *Orig.* Cels. V, 54. *Eus.* H. E. V, 13.

7) *Aug.* Faust. XXII, 2. XXVIII, 2. *Archel.* Act. X. XI. XIII. *Cyr.* Cat. VI, 27. *Tit. Bost.* adv. Man. III, 1 sq.

8) *Conc. Lumbar.* (1165).

9) *Bonacurs.* Vit. Haeretic. prolog.

10) *Justin.* Coh. VIII. *Theoph.* Aut. II, 9. *Athenag.* leg. VII. *Hippolyt.* Christ. et Antichr. n. 2. cont. Noet. c. XI. *Eus.* in Ps. LXIV, 3. *Chrys.* in gen. Hom. III. n. 2

ohne jedoch alle eigne Thätigkeit und alles Bewußtseyn aufzuheben — bis zu welchem Extrem nur die Montanisten sich verirrten[1]), Andere dagegen dem Menschen eine große Selbstthätigkeit dabey einräumten[2]), sich jedoch hüteten, so weit wie Theodor von Mopsuestia zu gehen, welcher die h. Schrift fast zu einem bloß menschlichen Werke herabsetzte[3]).

Wenn von den Alten mehre eine Inspiration der Worte anzunehmen scheinen[4]), so sind andere wieder für die entgegengesetzte Ansicht[5]), welche auch im Mittelalter als die vorherrschende erscheint. Ueberhaupt findet sich in diesem Puncte die größte Liberalität in der katholischen Kirche, wozu auch später die Thesen der Löwener Theologen 1586 (*Argentré* **T. III. P. II. p. 125.**) und die **regula fidei** von Holden die schlagendsten Belege bieten, wohingegen Lutheraner[6]) und Calviniſten[7]), namentlich die Schweizer, die Verbalinspiration als eine Lebensfrage betrachteten, und zwar mit Recht von ihrem Standpuncte aus, da sonst die Idee einer absoluten

---

1) *Tert.* **In spiritu constitutus homo necesse est, ut excidat sensu . . . de quo inter nos et psychicos quaestio est. Marc. IV, 22. Prophetes, id est, non de suis sensibus. Marc. I, 21.** *Miltiad.* **l. Περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν.** (**ap.** *Eus.* **H. E. V, 17.**) Ein Anonymus: **Ἀλλ' ὅγε ψευδοπροφήτης ἐν παρεκστάσει· ᾧ ἕπεται ἄδεια καὶ ἀφοβία.** cont. Cataphryg. l. II. fragm. (ap. *Eus.* cit.). Hiermit ist zu vergleichen der heidnische Orakelbegriff, was *Virgil* von der Sybille und *Plato* im Jon sagt.

2) *Orig.* **Cels. VII, 4.** *Chrys.* ähnlich. *Hier.* **Nec mirum, si apostolus ut homo et adhuc vasculo clausus carnis semel hoc fuerit locutus. In Gal. V, 12.** *Aug.* **Audeo dicere, forsitan neque Johannes dixit, ut est, sed ut potuit, quia de deo homo dixit, et quidem inspiratus a deo, sed tamen ut homo, In Joh. Tract. I. n. 1.**

3) *C. CP.* 553. sess. IV. Dem *Theod. Mops.* folgt so ziemlich *Kosm.* Indicopl. Cfr. *Semler.* **Sel. capit. I, 423.**

4) *Iren.* **III, 16.** *Clem.* **Coh. IX.** *Eus.* **in Ps. XXXIII, 1.** *Chrys.* **in gen. Hom. III. n. 1. 2.**

5) *Hier.* **in Gal. V, 12.** *Aug.* **in Joh. Tr. I. n. 1.**

6) S. *Gerhard, Calov, Hollaz, Quenstedt, Buddeus.*

7) Hierher gehört der Vocalpunctestreit.

Vollkommenheit und Suffizienz der Schrift, wodurch man allein der Tradition und dem lebendigen Magisterium entgehen kann, aufgeopfert werden muß.

Von jeher wurde die Schrift besonders die Evangelien[1]), als eine Hauptquelle des Glaubens und als Wahrheitskriterion angesehen[2]), weßhalb sie auch in den Concilien wie zum Vorsitz auf einem Throne aufgelegt wurde[3]), aber als einziger Glaubensgrund wird sie in der ältern Zeit nirgend bezeichnet[4]), eine absolute Suffizienz ihr von Niemand zugelegt. Daß sie nicht schlechthin klar sey, war unter den Christgläubigen allgemein zugestanden[5]), wie früher unter den Juden†);

---

1) *Iren.* Στῦλος δὲ καὶ στέριγμα ἐκκλησίας τὸ εὐαγγέλιον καὶ πνεῦμα ζωῆς. III, 11. n. 8.

2) *Iren.* III, 5. n. 1. 21. n. 3. *Justin.* Tryph. LXXXV. *Tert.* Jejun. X. Prax. V. *Clem.* str. VI, 11. VII, 16. *Orig.* Lev. H. VII. n. 6. *Hippolyt.* c. Noet. n. IX. Christ. et Antichr. c. I. *Cyr.* Cat. IV, 12. *Tit. Bost.* cont. Manich. I, 2. *Bas.* Epl. CCLXIII. n. 4. *Hil.* Syn. n. 19. *Chrys.* in II Cor. VI. Hom. XIII. Hom. in illud hoc scitot. n. 3. *Aug.* Doct. chr. I, 38. n. 41. Civ. dei I, 37. XI, 3.

3) *C. Eph.* Act. I. *C. Chalc.* Act. IV. *CP.* Act. VII. Cf. *Martene* A. E. R. III, 1. Ebenso bey Privatdisputationen. *Aug.* Epl. XLIV.

4) *Iren.* Quid autem, si neque Apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias. III, 4. n. 1. Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum eorum, qui in Christum credunt sine charta et atramento scriptam habentes per spiritum in cordibus suis salutem, et veterem traditionem diligenter custodientes. n. 2. Hanc fidem qui sine literis crediderunt, quantum ad sermonem nostrum barbari sunt, quantum autem ad sententiam et consuetudinem et conversationem, propter fidem sapientissimi sunt. Ibid.

5) *Justin.* Tryph. XXIX. XXX. C. *Iren.* I, 3 n. 6. II, 28. n. 3. *Clem.* str. VI, 15. *Orig.* Princ. IV. n. 10. in Exod. Hom. XII, 4. in Num. Hom. XXVII, 1. in Ps. T. I. n. 1. 4. Epl. ad Greg. n. 3. strom. X. (ap. *Hier.* ad Gal. III, 5.) *Hil.* in Ps. n. 5. 6.

ebenso daß sie nicht nach eines jeden Privatmeinung, sondern nach der **regula fidei** [1]), der Tradition auszulegen sey. Wenn daher die Väter zur Lesung der h. Schrift ermahnen, so geschieht es nicht ohne die Bemerkung, es müsse unter Leitung der Kirchenvorsteher geschehen [2]), indem es sonst leicht den Ungelehrtern zum Schaden gereiche [3]), wie sie denn auch eine Hauptquelle der Häresie im Mißverständniß der Schrift finden [4]).

Die Reformatoren behaupteten zuerst eine absolute Suffizienz [5]) und Klarheit [6]) der Schrift, sowie daß sie die einzige Glaubensregel sey [7]). Gegen die Behauptung der übrigen Reformatoren, daß die Schrift das Wort Gottes sey [8]), opponirte Schwenkfeld [9]), daß das Wort Gottes in ihr und durch die Exegese aus ihr zu entwickeln sey. Zum Ausleger der Schrift machen die Reformatoren bald sie selbst [10]), bald das innere Gefühl [11]), den subjectiven Glauben [12]).

---

†) *Orig.* in Ps. T. I. n. 3.

1) *Clem.* strom. VI, 15.

2) *Iren.* Omnis sermo ei constabit, si et scripturas diligenter legerit apud eos, qui in ecclesia sunt presbyteri, apud quos est apostolica doctrina, quemadmodum demonstravimus. adv. Haer. IV, 33. n. 1. cf. IV, 26. n. 2. 3.

3) *Orig.* adv. Cels. I, 48. strom. X. cit. (ap. *Hier.* in Gal. III, 5.)

4) *Iren.* V, 15. n. 2. 21. n. 2. *Aug.* fid. et opp. c. IV. n. 5.

5) *Conf. Helv.* I. c. I. II. c. I.

6) *C. Helv.* I. c. I. *Luther.* de serv. arbitr. n. 192. *Zwingli* von der Klarheit des Wortes Gottes.

7) *Artic. Smalcald.* P. II. Art. II. *Form. concord.* P. I. n. I. VI. VII. *Conf. Helv.* I. c. II. *Zwingli* handlung in der versammlung in der löblichen statt zürich, z. teutsche Werke Th. I. S. 149.

8) *Conf. Helv.* I. c. I. Ebenso die Lutheraner.

9) Sendbrief XXXIII. LXXIV. und sonst oft.

10) *Conf. Helv.* II. c. II. *Zwingli* von der Klarheit des Wortes Gottes.

11) *Zwingli* Antwort an Valentin Compar. Abh. von der Klarheit des Wortes Gottes.

12) *Zwingli* Verglimpfung über Luthers predig wider die schwärmer.

Die Würde der h. Schrift läugneten die Wiedertäufer, welche ihren eignen Geist über dieselbe setzten[1]), die Libertiner, welche so weit gingen, daß sie dieselbe für eitel Fabelwerk erklärten[2]). Ihre Auctorität läugnete auch Spinoza[3]) und Hobbes, welcher deren Anerkennung und Auslegung von dem Willen des Staatsoberhauptes bedingt seyn läßt[4]); ferner Socin[5]), welcher nur dem Inhalt der Schrift eine Auctorität zugesteht.

Ueber den Kanon[6]) und die ihm zugehörigen Bücher[7]) finden sich in den ältesten Zeiten allerley Differenzen bey den verschiedenen Lehrern und Partikularkirchen, welche zuerst eine Sichtung und Zusammenstellung der Schriften versuchten, welche alle und allein für göttlichen Ursprungs und darum göttlichen Ansehens gehalten werden sollten. In Beziehung auf die alttestamentlichen Bücher findet sich bey den Aeltern die bey den Juden selbst bestehende Differenz, indem mit Me-

---

1) *Zwingli* Elenchus. adv. Catabapt.

2) *Calvin.* Brev. instruct. adv. Anabapt. praef. Brevis instruct. adv. Libertin. c. IX. div. Inst. I, 9.

3) Tract. theol. politic. c. VIII.

4) Leviath. P. III c. XXXIII.

5) De auctor. S. Script. in Bibl. FF. Pol. I, 263 sq. *Catech. Racov.* c. I.

6) Κανὼν Verzeichniß der h. Bücher *Soc.* I, 17. (wie Verzeichniß der Kleriker *C. Nic.* c. XVI. XVII. *Suic.* h. v. n. V. oder Regel der Kirche darüber *Eus.* H. E. VI, 25.) Canon scripturarum *Aug.* Serm. CCCXV. n. 1. Cfr. Act. cum Felic. Manich. II, 6. adv. Faust. XXII, 79.

7) Ἐνδιαθηκὰ *Orig.* Orat. n. 14. δεδογμένα εἶναι θεῖα *Orig.* Cels. V, 55. βίβλια κανονιζόμενα *Ath* Epl. ad Rufin. ὡρισμένα καὶ κανονισμένα βίβλια (Pseudo-) *Ath.* Synops. κανονικὰ βίβλια *C. Laod.* c. LIX. literae canonicae *Aug.* Faust. XXIII, 9. liber canonicus *Aug.* Serm. CCCXXV. n. 1. In einem weitern Sinne κανονικὸς bey *Orig.* Prol. in Cantic. in Matth. Comm. ser. n. 46. libri canonizati, scripturae canonizatae. Ibid. n. 28. Ebenso κανὼν in Jos. Hom. II. n. 1.

lito[1]) Viele[2]) den palästinensischen, nur die hebräisch geschriebenen Bücher begreifenden Canon, Andere hingegen den auch die griechisch verfaßten Bücher begreifenden sogenannten alexandrinischen Kanon annahmen[3]), wofür sich auch bey der spätern vollkommenen Normirung des Kanons die Kirche erklärte[4]).

So findet sich auch in Beziehung auf den neutestamentlichen Kanon bey den Aeltern einiges Schwanken. Eusebius classifizirt in seinem Kanon (**H. E. III, 24.**) die h. Bücher in solche, welche von Allen angenommen (ὁμολογούμενα) und solche, welche nicht von Allen angenommen sind (ἀντιλεγόμενα), führt hierbey die Briefe des Jacobus, Judas, den zweiten Brief Petri, den zweiten und dritten des Johannes an. Als νόθα bezeichnet er diejenigen, deren nichtapostolische Abfassung ausgemacht ist, und zählt hierunter die **Acta Pauli**, den **Pastor** des Hermas, die Apokalypse des Petrus, den Brief des Barnabas, die sogenannten διδαχαί der Apostel (**constitutiones Apl.**) und das Hebräerevangelium, und bemerkt, daß auch Einige die Apokalypse hieher setzen. Welche nicht bloß unächt, sondern auch abgeschmackten und gottlosen Inhaltes sind, bilden eine besondere Kategorie die der ἄτοπα καὶ δυσσεβῆ, wozu nach Eusebius das **Ev. Petri, Thomae, Matthiae,** die **Acta Andreae, Johannis** und anderer Apostel gehören. Nach und nach sehen wir die Eusebianischen Antilegomenen ihre Anerkennung und Stelle im Kanon gewinnen. In dem Kanon führen dieselben auf Athanasius[5]) und Epiphanius (**Haer. LXXVI.**). Mit Aus-

1) *Melito* (**Sard.**) **ap.** *Eus.* **IV, 25.** Bey ihm fehlt übrigens doch **Esth.** und **Nehem.**

2) (**Pseudo-**) *Athan. Greg. Naz. Epiph. Hilar. Rufin. Hier. C. Laod.* **c. LIX.**

3) *Iren. Clem. Alex. Orig. Tert. Cyp.* deren Stellen aufgeführt bey *Jahn.* Einleit. Th. I. *Münscher.* Dogmengeschichte Th. I. S. 241 ff.

4) *C. Hippon.* **393.** *C. Carthag.* **397. 419.** *C. Rom.* **494.** *Aug. Doct. christ.* **II, 8.** *Innoc.* **Epl. ad Exup.**

5) **Epl. de paschate T. I. P. II. p. 767. ed.** *Montfaue.* **(Pseudo-)** *Ath.* **in Synops. ibid. T. II. p. 95.**

nahme der Apokalypse werden sie als kanonisch aufgeführt bey Cyrillus (cat. IV. n. 33 sq. XV. n. 13. 16.) Gregor von Nazianz (carm. XXXIII.), in den apostolischen Constitutionen (LXXXV.), in dem bekannten laodicenischen Kanon (LIX.).

Dabey fehlt es noch immer nicht an einzelnen Gegnern auch der übrigen Antilegomenen. Die bald dem Gregor von Nazianz, bald dem Amphilochius von Ikonium zugeschriebenen Jamben an Seleukus (in *Naz.* opp. T. II. p. 165. und *Gall.* B. PP. T. VI.) sagen, daß Einige II. Pet., II. III. Joh., Jud., auch den Hebräerbrief und die meisten die Apokalypse nicht zum Kanon rechnen. Didymus von Alexandrien hält II. Pet. für unkanonisch (enarr. in II. Pet.), Theodor von Mopsuestia ist dem Briefe des Jakobus ungünstig. Die Peschito erkennt von den katholischen Briefen nur I. Joh., I. Pet. und Jac. an. In der lateinischen Kirche machte sich eine von dem Ursprung des Montanismus datirende starke Abneigung gegen den Hebräerbrief bemerklich, wie in der griechischen Kirche die Dignität der Apokalypse seit dem Mißbrauche derselben durch die Chiliasten immermehr verkannt wurde. Dagegen hat die Kirche, als sie sich endlich gegen das besondere Belieben und die Willkühr der Kritik ihren Kanon fest und bestimmt zu normiren sich erhob, die sogenannten deuterokanonischen Bücher des N. T. wie die des A. T. feyerlich anerkannt[1]). An diesem Kanon, wie er sich im IV. Jahrhundert consolidirte, hielten auch, einzelne hin und wieder vorkommende seltene und aus dem Einfluß des h. Hieronymus zu erklärende Ausnahmen abgerechnet, die folgenden Zeiten. Der von den Protestanten gegen die deuterokanonischen Bücher des A. T., und, wenn gleich mit weit geringerer Entschiedenheit und Einstimmigkeit auch gegen die des N. T., sowie gegen einzelne Stücke des A. und N. T. erhobene Widerspruch veranlaßte das Concil von Trient zu einer

1) *C. Carthag.* (III. 379) c. XLVII. *C. Hippon.* (393) c. XIII. *C. Carth.* (419). *C. Rom.* sub Gelas. (494). *Innoc.* Epl. ad Exuper. (405). *Aug.* Doct. christ. II, 8. n. 12. 13.

neuen Reproduction des alten kirchlichen Kanons[1]) zur Erhaltung seiner Integrität. Es läßt sich aber nicht läugnen, daß die Abneigung der Reformatoren gegen die deuterokanonischen Bücher unter andern auch und vielleicht hauptsächlich auf dogmatischen Gründen beruhte. So waren es auch hauptsächlich dogmatische Gründe, woraus in neuerer Zeit die Bestreitung dieser und jener protokanonischen Bücher hervorging, indem die sogenannte Kritik nur diente, das zu beseitigen, dessen Ab- und Wegschaffung die rationalistische Dogmatik von vorn herein für nothwendig erklärt hatte. Wenn aber in der neuesten Zeit Manche sich zur Anerkennung früher hart bestrittener Apostelschriften williger finden lassen, so hat dieses bisweilen darin seinen Grund, daß man die bindende Kraft ihres Inhaltes, die Auctorität des Apostelwortes nicht weiter mehr anerkennt, der Objectivität der Sache gegenüber seine Subjectivität ganz frey und unberührt zu halten gelernt hat.

## Cap. VI.

### Traditionen.

Neben der Auctorität der h. Schrift behauptete sich in der Kirche von jeher die der Tradition[2]). In der Anerkennung ihres Princips sind alle Lehrer der Kirche übereinstimmig. Treffend bemerkt Irenäus gegen die Gnostiker: «Was aber

---

1) Daß der Beschluß des Trienter Concils über den Canon nicht neu, hat *Pallavic.* VI, 18. gegen *Sarpi* gezeigt.

2) *Polyc.* πίστις δοθεῖσα ad Phil. n. III. IV. λόγος παραδοθείς ibid. VII. traditio Apostolorum *Iren.* III, 3. n. 1. vetus traditio IV, 1. 1. παράδοσις τού κυρίου *Clem.* str. VII, 17. ἁγίαι παραδόσεις ibid. 18. christianae traditiones *Tert.* Pudic. 1. divina traditio *Lact.* div. Inst. VII, 8. ecclesiastica traditio, praedicatio *Orig.* Princ. prol. traditiones christianae *Tert.* Praescr. XIX. Historische, dogmatische, liturgische, disciplinare Tradition. Der christlichen sind die perversae traditiones entgegengesetzt *Tert.* Poen. VII. catholica disciplina *Mar. Vict.* in Phil. II, 8.

dann, wenn die Apostel uns keine Schriften hinterlassen hätten; müßte man da nicht der Ordnung der Ueberlieferung folgen, welche sie jenen übergaben, welchen sie die Kirchen anvertrauten? Dieser Ordnung folgen viele Barbarenvölker, welche an Christus glauben ohne Papier und Tinte, da sie das Heil durch den Geist in ihren Herzen geschrieben haben und die alte Ueberlieferung fleißig bewahren. Welche diesen Glauben ohne Schrift angenommen haben, sind nach unserer Sprechweise zwar Barbaren, was ihre Gesinnung, Gebrauch und Beobachtung hingegen betrifft, durchaus weise durch den Glauben » (**adv. Haer. III, 4. n. 1. 2.**). Zu dieser Stelle ließen sich, wenn es nöthig und die Ansicht dieses Kirchenvaters über den Werth der Tradition nicht zu bekannt wäre, noch eine Menge hinzufügen. Irenäus steht aber nichts weniger denn isolirt da in dieser Hoch- und Heiligachtung der Ueberlieferung. Seine Ueberzeugung ist die sämmtlicher ältern Lehrer, zu welcher Richtung und Schule sie gehören — Carthaginenser, Alexandriner, Kleinasiaten, alle hegen dieselben Grundsätze[1]). Die Ueberlieferung gehört wie die Schrift zur christlichen Wahrheit[2]), ist die *βασιλικὴ ὁδὸς* (***Greg. Naz.* or. XXXII.**), der Schlüssel des Himmelreichs (***Clem.* st. VII, 16.**). In ihr fand man den Kanon der Schrift[3]), und ihre Auslegungsregel[4]), aus ihr seyen die dogmatischen[5]), die liturgischen und Disciplinarfragen[6]) zu entscheiden, die

1) *Clem.* strom. VII, 17. 18. *Orig.* Princ. praef. n. 2. *Tert.* Cor. mil. III. (Pseudo-) *Clem.* Recogn. VIII, 37. *Bas.* Sp. S. XXIX. n. 1.

2) *Tert.* Veritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum. Praescr. XIX.

3) *Orig.* ap. *Eus.* VI, 25. *Tert.* Praescr. XXXVI. Marc. IV, 15. *Pudic.* X. *Aug.* Civ. dei XV, 23. n. 4.

4) *Orig.* Princ. IV, 9. in Ps. XXXVI. Hom. IV. 1. (Pseudo-) *Clem.* Recogn. X, 42.

5) *Iren.* III, 4. n. 1. 2. *Bas.* Sp. S. c. XXVII. n. 66.

6) *Tert.* Cor. mil. III. *Cyp.* Epl. LXIII. *Bas.* Sp. S. c. XXVII. *Polycr.* (Eph.) Οὗτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαροδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον· μηδὲν παραβαίνοντες,

Häretiker zu widerlegen[1]), durch sie der Glaube an Gott[2]) den Dreyeinen[3]), an Christus[4]) festzuhalten. An der Ueberlieferung zu halten, sey der Charakter der Christen[5]). Die Ueberlieferung zu bewahren, ermahnte die Asiaten Ignatius[6]); sie zu erforschen, reiste Hegesippus[7]) umher; sie suchte zu erforschen und schriftlich aufzubewahren Papias[8]), ebenso Pantänus[9]), Clemens (str. I, 1.).

Durch Tradition bekehrte Polycarpus in Rom unter Anicet viele Valentinianer, Marcioniten und andere Häretiker (*Iren.* III, 3. n. 4.). Aus ihr bestritten Irenäus und Tertullian die Gnostiker. Auf sie beruft sich Tertullian zum Beweise der wahrhaftigen Gottheit des Weltschöpfers[10]), Cyprian wegen der Einheit und Allgemeinheit der Kirche[11]), Stephanus wegen der Gültigkeit der Ketzertaufe[12]). Aus ihr zeigte Cajus in seinem Labyrinthe die Gottheit Christi gegen die Theodotianer[13]); Athanasius bedient sich derselben

---

ἀλλὰ κατὰ τὸν κανονὰ τῆς πίστεως ἀκολουθοῦντες. Epl. ad Victor. (ap. *Eus.* V, 24.)

1) *Tert.* Praescr. c. XXXVII.

2) *Bas.* Spir. S. c. X. n. 26.

3) *Bas.* Sp. S. c. XXVII. n. 67. *Mar. Vict.* in Phil. II, 8.

4) *Bas.* adv. Eun. l. I. n. 4. 5.

5) *Tert.* Si apostolicus, cum Apostolis senti; si tantum christianus es, crede, quod traditum est. Si nihil istorum es, merito dixerim, morere. Carn. Christi c. II.

6) *Eus.* H. E. III, 39.

7) *Eus.* H. E. IV, 22.

8) *Eus.* H. E. III, 39. Papias bemerkt von sich selbst: Οὐ δὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν (ἔχαιρον) ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας, καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας. Orat. dominic. expos. prooem. (ap. *Eus.* H. E. III, 39.)

9) *Eus.* H. E. V, 11.

10) Adv. Marc. I, 21.

11) *Cyp.* Epl. ad Cornel. XLII.

12) *Cyp.* Epl. LXXIV. Cf. *Eus.* H. E. VII, 3.

13) *Eus.* H. E. V, 28. (cf. *Phot.* cod. XLVIII.)

Waffe gegen die Arianer[1]). In der spätern Zeit findet sich das Traditionsprincip ebenso bestimmt anerkannt und ununterbrochen und in einem größern Maaße angewandt.

Der Unterschied von streng apostolischer und nicht apostolischer, von lokaler und allgemein-kirchlicher Tradition trat in dem Osterfeyer- und Wiedertaufe-Streite recht bestimmt hervor, sowie der Unterschied von rein menschlicher und falscher, von göttlicher und wahrer schon in dem Streite mit den Heiden, welchen die Apologeten ihr Halten an ihrem Glauben, weil er so überliefert worden sey, als Gedankenlosigkeit vorwarfen[2]), da das Alter, abgesehen von dem Ursprung und der innern Beschaffenheit des Tradirten, nichts als wahr und gut zu bekunden im Stande sey; eben so in der Verwerfung der apokryphen Traditionen der Gnostiker und Häretiker überhaupt[3]). Gegen die von den Gnostikern beliebte Annahme einer mystischen esoterischen Tradition erhob sich Irenäus mit einem feyerlichen Einspruch (**III, 2. n. 1. sq. 3. n. 1. sq.**). Als die ersten Mittheiler der Ueberlieferung bezeichnete man die Apostel[4]), als die bleibenden Träger derselben die apostolischen Kirchen[5]), vor allen die römische[6]), überhaupt die katholische Kirche[7]), als deren Hüter die Bischöfe in ihrer Reihenfolge[8]), besonders die römischen†),

---

1) Adv. Ar. or. II. n. 40. ad Serap. Epl. IV. c. XXVIII.

2) *Tert.* Apol. VI. XIX. *Arnob.* II, 66. *Lact.* div. Inst. II, 7. V, 19. *Eus.* Praep. Ev. I, 1.

3) Diese falsche Traditionen in einer Menge pseudonymer Schriften deponirt, welche gesammelt sind bey *Fabric.* Cod. Pseudo-Epigr. N. T. 1713. Cod. apocr. N. T. 1719. *Thilo* Cod. apocryph. N. T. T. I.

4) *Iren.* II, 9. n. 1. III. Praef.

5) *Iren.* III, 3. n. 1 sq. 4. n. 1. *Orig.* in Matth. Comm. serm. n. 46. *Tert.* Praescr. XXI. XXXV. Marc. I, 12. IV, 5.

6) *Iren.* III, 3. n. 2. *Tert.* Praescr. XXXVI.

7) *Iren.* A quibus (Apostolis) ecclesia accipiens (praeconium) per universum mundum sola bene custodiens tradidit filiis suis. l. V. Praef. Cf. III, 3. n. 3. 4. n. 1. 5. n. 1.

8) *Heges.* ap. *Eus.* H. E. IV, 22. *Iren.* III, 3. n. 1—4. IV, 26. n. 2. 6. *Tert.* Praescr. XXXII. *Cyp.* Epl. XXVII.

durch deren Succession die Tradition in der Kirche erhalten worden[1]). Als Führer in der Erfassung der ältern Tradition der Kirche galten die, welche ihre Glaubens- und Wissensfülle sich im reichsten Maaße und am reinsten in sich aufgenommen hatten, wegen ihres Alters und ihres Ansehens Väter zugenannt werden, nach deren einstimmiger Bezeugung der Kanon[2]) und die Dogmen[3]) als diese zu erkennen und anzunehmen sind.

Als summarische Darstellung der Tradition, sowie als feyerliche Anerkennung ihres Princips sind die sogenannten Glaubenssymbole[4]) zu betrachten, welche bey den einzelnen Kirchenlehrern und in verschiedenen Partikularkirchen bey demselben wesentlichen Inhalte verschieden formulirt[5]) erscheinen, im Laufe der Zeit nach deren besondern Bedürfnisse sich erweitern, den auftauchenden Irrthümern gegenüber den alten Glauben in

---

†) *Iren.* III, 3. n. 2. 3. *Tert.* Praescr. XXXVI.

1) *Iren.* Τῇ αὐτῇ τάξει, καὶ τῇ αὐτῇ διδαχῇ ἥτε ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἐν τῇ ἐκκλησία παράδοσις, καὶ τὸ τῆς ἀληθείας κήρυγμα κατήντηκεν εἰς ἡμᾶς. III, 3. n. 3.

2) *Athan.* Epl. pasch. *Aug.* Civ. dei XV, 23. n. 4. *Theod.* in Cant. praef.

3) *Bas.* adv. Eun. I, 4. 5. Epl. CCLXI. n. 3. *Theod.* Epl. ad Joh. Antioch. *Joh.* (Antioch.) Epl. ad Nestor. *Leo* Epl. LXIX. LXXXII. *Leont.* (Byz.) c. Monophys. *Phot.* qu. ad Amphil. qu. CXCIX. n. 3.

4) Σύμβολον = Zeichen, Kennzeichen *Suicer.* h. v. σύμβολον = pactum cum deo *Facund.* (Herm.) Epl. in defens. trium capp. πίστεως σύμβολον *C. Laod.* c. VII. dafür auch regula fidei. *Tert.* vel. virg. c. I. Praescr. XIII. Prax. II. *Aug.* serm. LIX. n. 1. CXXXVI. n. 2. de oct. Dulcit. qu. III. n. 4. de Symb. ad Catech. c. I.

5) Ihr eigenes Symbol hatte die römische Kirche und die von Aquileja. *Rufin.* de Symb. Das *Symb. apl.* war nach einer alten Sage von den zwölf Aposteln componirt, von denen ein jeder einen Artikel sprach. *Amb.* de Elia et jejun. *Leo* Epl. ad Pulcher. Das *Symb. apl.* findet sich wesentlich bey *Iren.* I, 10. n. 1. *Tert.* vel. virg. c. I. Prax. c. II. *Hippol.* adv. Noet. c. I. und in *Symb. Rom. Aquilej.* Abweichend davon ist das Symb. bey *Tert.* Praescr. XIII.

immer bestimmtern Fassungen aussprechen[1]). In feyerlicher Weise sprach sich die Tradition in den Concilienbeschlüssen und doctrinellen Entscheidungen des Primats aus. Das Mittelalter lebte ganz unmittelbar in der symbolisch und conciliarisch geformelten Tradition, und bemerkenswerth ist, wie hier dieser oder jener einzelne Vater, Augustin, Leo, Gregorius, als deren Verkörperung und Repräsentation, als Unterlage bey allen Beweisführungen genügte. Die Reihe der Traditionsfeinde eröffnen die Gnostiker[2]), ihnen folgen die Theodotianer, Arianer, näher die Eunomianer[3]), Aerianer[4]), Pelagianer[5]) und so überhaupt die ältern Häretiker. Aber darum verwarfen dieselben noch nicht, wenigstens nicht bewußter und ausgesprochener Weise das Traditionsprincip; sondern setzen an die Stelle der kirchlichen allgemeinen ihre besondere Tradition, oder ihre Auffassung des Tradirten, so die Gnostiker[6]), die Theodotianer[7]), Eunomianer[8]). Daß die mittelalterlichen Häretiker, die Petrobrusianer, Waldenser[9]) u. s. w., und späterhin Wicliffe die Tradition

---

1) *Ambr.* Patripassiani cum emersissent, putaverunt etiam catholici in hac parte addendum invisibilem et impassibilem. Explic. Symb. ad initiand. (*Mai* Coll. nov. VII P. I. p. 156.) Ebenso die Kirche von Aquileja. *Rufin.* Comm. in Symb. *Nicet.* (Aquil.) de ratione fidei (*Mai.* I. VII. 316.).

2) *Iren.* adv. Haer. III, 2.

3) *Bas.* Sp. S. XXVII sq.

4) *Epiph.* Haer. LXXV.

5) *Aug.* Nat. et grat. c. XXXIX.

6) *Iren.* III, 2. n. 1 sq.

7) *Eus.* H. E. V, 28.

8) *Bas.* adv. Eun. l. I. n. 4. 5. *Eun.* Ἀναγκαῖον δὲ ἴσως τοὺς περὶ τούτων λόγον ποιουμένους καὶ δόξης οἰκείας εὐθύνας ὑπέχοντας μὴ ταῖς τῶν πολλῶν ἀμελῶς ἑαυτοὺς ἐκδιδόναι γνώμαις· τὴν δὲ κρατοῦσαν ἄνωθεν ἐκ τῶν πατέρων εὐσεβῆ παράδοσιν ὥςπερ τινα γνώμονα καὶ κανόνα προεκτιθεμένους ἀκριβεῖ τούτῳ συγχωρεῖν χρῆσθαι κριτηρίῳ πρὸς τὴν τῶν λεγομένων ἐπίκρισιν. Apolog. Prolog. in Basn. Thes. mon. T. I. p. 182.

9) *Raynald.* ann. 1204. n. 64. *Reiner.* adv. Waldens.

nicht gelten lassen wollten, ist aus ihrem Standpuncte begreiflich. Sie wichen so einer Macht aus, welche sie erdrückt haben würde. Die Protestanten haben hin und wieder der Tradition eine große Wichtigkeit, ja sogar Unentbehrlichkeit nämlich in Beziehung auf die Auslegung der Schrift (Chemnitz), die Erkenntniß ihrer Authentie (Augusti), so derselben mehr eine historische, denn eine dogmatische Auctorität zuerkannt. Einigermaaßen haben sie jedoch wiederum derselben eine dogmatische Würde zugelegt, da sie den alten Glaubenssymbolen in ihren Bekenntnißschriften huldigten [1]), und so Manches im Glauben und in der ethischen und liturgischen Praxis festhalten, was nur auf traditionellem Grunde beruht, wie die Erlaubtheit und Nothwendigkeit der Kindertaufe, die Gültigkeit der Häretikertaufe, die Tauf- und Abendmahlsformel (denn daß diese aus der Schrift mit Gewißheit zu erkennen sind, kann niemand im Ernste behaupten wollen), die Unterlassung der Sabbathfeyer, der Fußwaschung, die Abweichung von dem apostolischen Verbote des Thierblutgenusses. Wie die Gewißheit der Schrift von jener der Tradition bedingt ist, wie dieser vor jener eine Priorität, wie in Bezug auf die Existenz so auf die Erkennbarkeit einzuräumen ist, hat sogar Lessing zum großen Verdruß der Seinigen darzuthun versucht.

Die Auctorität der Väter als Zeugen der Tradition ist wie von den Katharern [2]) im Mittelalter, so von den Reformatoren [3]) auf's entschiedenste verworfen worden. Ihnen sind hierin die spätern protestantischen Theologen gefolgt, unter welchen besonders Daillé namhaft zu machen ist [4]).

---

1) Das **Symb. apl. Nic. CP. Ath.** erkennen sie an in *Conf. Helv.* **I. c. XI.** *Conf. Gall.* **c. V.** *Conf. Angl.* **Art. VIII.** *Conf Bohem.* **Art. II. III.** *Conf. Aug.* **in** *Form. conc.* **P. I. de compendiar. regul. n. II.** *Conf. March.* **Art. II.**

2) *Bonacurs.* **Manifest. haer. cathar. in** *d'Achery* **Spicil. T. I. p. 208.**

3) *Luther.* **de serv. arbitr. adv. Erasm.**

4) **De usu PP.** Gegen ihn traten, ausser den katholischen, viele reformirte, namentlich anglikanische Theologen auf, wie *Hammond*.

Daß, um die Wahrheit in ihrem Besitze zu schützen und dem Eindringen des Irrthums zu steuern, die Kirche mit authentischen Entscheidungen einschreiten könne und müsse, darüber war in der ältern und mittlern Zeit kein Zweifel. Als Subject dieser Entscheidung galten die Hierarchen, und als Repräsentation derselben die allgemeinen Concilien, deren Aussprüche als Urtheile des h. Geistes von jeher angesehen wurden[1]).

Nach alter, in der Natur der Sache begründeter Ansicht und Praxis stand das Recht der Berufung wie der Präsidenz und Bestätigung der Concilien dem Primate zu. Erst im XV. Jahrhundert wagten einige Theologen hiegegen, dieses Recht der Berufung für ein Attribut der kaiserlichen Majestät[2]) und darnach der bischöflichen Gewalt[3]) zu erklären. Eine nothwendige Folge aus dem einmal feststehenden Princip der Kirchenauctorität war dieses, daß ein durch eine authentische doctrinelle Entscheidung erledigter Punct nicht wieder in Frage gestellt und die Entscheidung selbst nicht Gegenstand einer neuen Untersuchung werden konnte[4]), womit man sich sonst auch in einem unendlichen Proceß verloren hätte.

Durch die Annahme der vier ersten allgemeinen Concilien[5])

---

*Beveridge*, *Pearson*, *Bull*, *Boyle*, *Dodwell*, *Montaigue*, *Scrivener* und Andere mehr.

1) *Damas.* Epl. I. n. 2. *Amphiloch.* Epl. Syn. *Greg. Naz.* Or. XXI. *Basil.* Epl. CXIV. *Aug.* Epl. LIV. ad Januar. n. 1. *Leo* Epl. CLXII. ad Leon. Aug. *Conc. Eph.* c. VII. (cf. *Evagr.* I, 4) *C. Chalc.* Act. II. V. *Constantin.* (imp.) Epl. ad Eccl. Alex. (ap. *Soc.* I, 9.).

2) *Henricus de Langenstein de Hassia* (vicecancell. Univ. Paris.) Consil. pacis c. VI. VII. *Gerson.* de mod. uniend. et reform. eccl. *Pet. de Alliac.* de diffic. reform. in conc. univers. c. I.

3) *Gerson.* de modis uniend. et reform. eccles.

4) *Gelas.* I. Epl. XI. ad Epp. Dardan. *Leo* Epl. XL. (*Bal.*) ad Marcian. Aug c. II. XCIV. ad eund. CLXII. ad Leon. Aug. c. II. CLXIV. ad Leon. c. I. S. noch die bey *Hincmar.* Praedest. XXXVII, gesammelten Stellen.

5) *Conf. Helvet.* I. c. XI. *Zwingli* Architeles. n. XLIII.

und durch die Berufung auf eine in der damaligen Controverse abzuhaltende allgemeine Kirchenversammlung[1]), erklärten sich auch die Reformatoren in diesem Puncte mit der katholischen Kirche einverstanden; daß sie aber auf der andern Seite dieses Zugeständniß zurücknahmen[2]), kann darum nicht befremdlich erscheinen, weil sie anders die einmal eingeschlagene Richtung hätten aufgeben und zur katholischen Kirche zurückkehren müssen. Hinwiederum ist auch eine Recidive, wie die Synode von Dordrecht nichts weniger als unbegreiflich.

## Cap. VII.

### Häresie.

Die Läugnung des Dogma ist Häresie[3]) und der, von dem sie ausgeht oder wer an ihr Theil nimmt, ein Häretiker[4]). Ihre symbolischen Bezeichnungen bey den Alten sind Ehebruch[5]), Dieberey[6]), Falschmünzerey[7]). Als ihr formales Princip wird die Bewußtheit angegeben, mit welcher gegen die Wahrheit opponirt wird[8]), als ihre Wurzel Selbstsucht in allen Formen, Stolz und Habsucht[9]), Ueberdruß am Alten[10]), Verachtung der Kirchenvorsteher†), Unabhängig-

---

1) *Conf. Aug.* Praef. ad Caesar.

2) *Calvin.* Inst. IV, 8 n. 1 sq. 9. n. 2. *Luther.* Disput. de conc. auctor. (1530) prop. XII.

3) Αἵρεσις. *Ignat* Eph. VI. Trall. n. VI. *Clem.* str. I, 19. VII, 16. *Tert.* Marc. IV, 4.

4) *Orig.* in Ps. Hom. III. n. 11. in Ps. XXV, 4.

5) *Hegesipp.* ap *Eus.* III, 32. IV, 22. *Clem.* str. VII, 16. *Tert.* Praescr. XLIV. *Optat.* IV, 6. 8.

6) *Clem.* str. VII, 16.

7) *Orig.* in Ps. Hom. III. n. 11. *Synes.* Epl. IV. ad Presbyt. *Cyr. Alex.* Dial VIII. de incarn.

8) *Aug.* de Bapt. cont. Don. V, 16. n. 23.

9) *Clem.* str. VII, 16. *Orig.* in Rom. l. II. n. 6. *Aug.* Util. cred. I. n. 1. und sonst oft. *Chrys.* in I Tit. Hom. II. n. 1.

10) *Bas.* Sp. S. c. VII.

keitsschwindel[1]), Rache wegen getäuschter Hoffnung auf Kirchenämter[2]), Rechthaberey[3]), zuchtlose Geisteskraft[4]), Mißkennung der Incommensurabilität der göttlichen Mysterien mit unserm endlichen Verstande[5]), Mißverständniß der Schrift[6]), falsche Anwendung der menschlichen Weisheit auf göttliche Geheimnisse[7]). Die Macht hat die Häresie, wie die Väter bemerken, aus denselben Ursachen, woraus sie ihre Existenz hat, aus der Glaubensschwäche (*Tert.* praesc. c. II.) und dem Stolze der Menschen (*Bas.* Sp. S. c. XXIX. n. 77.).

Die Väter finden in der Häresie eine Parallele zum Heidenthum[8]), da in diesem Christus, in jener seine Wahrheit und Kirche verläugnet wird, sprechen ihr den Namen Christenthum ab und brandmarken sie als Unchristenthum und Antichristianismus[9]), werfen den Häretikern vor, wie sie anstatt nach Christus lieber nach Menschen, z. B. Marcioniten, Valentinianer sich benennen lassen[10]). Die Taktik der Häretiker charakterisiren die Väter so: Sie affectiren Einheit mit der Kirche, behalten ihre Sprache bey, um so die Unkundigen zu verführen[11]), führen Klage, daß sie von der Kirche

†) *Iren.* V, 20. n 2.

1) *Isid.* l IV. Epl. LV—LVII.

2) *Tert.* adv. Valent. IV.

3) *Aug.* vera Rel. c. V. n. 9. Civ. dei XVIII, 51. n. 1.

4) *Greg. Naz.* Or. XXVI. *Aug.* in Ps. CXXIV. n. 5.

5) *Iren.* oft; ebenso die Väter, welche gegen die Arianer, namentlich die Eunomianer, geschrieben haben.

6) *Aug.* Fid. et opp. c. IV. n. 5. *Orig.* strom. X. (ap. *Hier.* ad Gal l. III. c. V.). In Ps. XXXVI. Hom. IV. n. 1.

7) *Tert.* Praescr. VII. adv. Hermog. c. VIII.

8) *Orig.* Judd. Hom. VIII, 1. *Chrys.* Homil. in illud: in qua potest. n. 5. (Pseudo-) *Chrys.* Op. imp. Hom. IX. XIX.

9) *Justin.* Apol. I, 26. Tryph. XXXV. XXXVI. LXXX. *Tert.* Carn. Christ. c. XV. Praescr. XXXVII. *Cyp.* Epl. LII. *Didym.* En. in I Joh. II, 29. *Lucif.* (Calar.) Pro S. Athan. I, 24.

10) *Bas.* in Ps. XLVIII. n. 5. *Opt.* III, 3. *Aug.* vera Relig. c. V. n. 9. Die Arianer hingegen protestirten gegen diesen Namen. *Ath.* Epl. encycl. ad Epp. Aegypt. Lyb. n. 5.

11) *Iren.* III, 17. n. 4. *Greg. Naz.* Or. LI. *Hil.* Syn. n. 20.

ausgeschlossen und als Häretiker gebrandmarkt sind, da doch ihr Glaube genau jener der Kirche sey [1]), oder sie erklären die Abweichungen vom gemeinsamen Glauben für gut und recht, und die Einheit der Kirche durch dergleichen nicht im mindesten gefährdet (*Tert.* praesc. V.), oder behaupten auch gradezu, die Kirche befinde sich nicht im Besitze der Wahrheit und zwar darum, weil die Apostel die Lehre Christi theils nicht genau und gründlich erfaßt [2]), theils dem Irrthume und den Vorurtheilen der Menschen sich angeschmiegt haben [3]), und weil die Kirche nicht von den rechten, wirklich eingeweihten Aposteln die reine Lehre empfangen habe [4]); oder sie klagen auch die Kirche selbst an, die apostolische Lehre nicht treu aufgenommen [5]) oder im Laufe der Zeit dieselbe verlassen zu haben [6]), und behaupten, ihnen sey es aufbehalten, der Wahrheit wieder zu ihrem Rechte zu verhelfen [7]).

Mit Verachtung der Ueberlieferung fodern und bringen sie Beweise nur aus der Schrift [8]), welche sie aber nur theilweise annehmen [9]), bald ganz nach dem Buchstaben [10]), bald ganz

---

1) *Iren.* III, 15. n. 2.

2) *Iren.* III, 1. n. 1. *Tert.* Praescr. XXII.

3) *Iren.* III, 3. n. 1. *Tert.* Praescr. XXII.

4) *Iren.* II, 27. n. 2. III, 13. n. 1. *Tert.* Marc. IV, 3.

5) *Tert.* Praescr. XXVII. *Bas.* Sp. S. c. VI. n. 13.

6) *Orig.* Ser. comm. in Matth. n. 27. *Eus.* H. E. V, 28. *Bas.* Sp. S. VI. n. 13.

7) *Tert.* Praescr. XXIX. Marc. I, 20. (Pseudo-) *Orig.* rect. in deum fid. sect III. *Greg. Naz.* Or. LII. adv. Apollin.

8) *Iren.* V, 21. n 2. *Tert.* Praescr. XV. *Ath.* Lit. encycl. ad Epp. Lyb. et Aegypt. n. 4. *Bas.* Sp. S. c. X. n. 25. *Greg. Naz.* Or. XXXVII. *Vincent. Lir.* Commonit. XXV.

9) *Iren.* I, 27. n. 3. *Clem.* strom. VII, 16. *Tert.* Marc. IV, 4. 5 Praescr. XXXVIII. *Dion.* (Corinth.) Epl. ad Soter. (ap. *Eus.* IV, 23.) *Aug.* Epl. CCXXXVII. n. 2 sq.

10) *Iren.* V, 13. n. 2. (Pseudo-) *Orig.* rect. in deum fid. sect. V. *Sever.* (Gabal.) Hom. III. ed. *Aucher.*

davon abweichend und ihm sophistisch Gewalt anthuend[1]), Stücke überspringend[2]), deuten, ganz unlogisch und unhistorisch, oberflächlich und gräulich auslegen[3]), durch künstliche Versetzung, Abtheilung, Interpunction und Accentuation fälschen[4]). Sie legen ihren Sinn mit Gewalt hinein[5]), zieren eigentlich nur ihre Einbildungen mit Schriftstellen aus, wie die Alten ihre ὑποθέσεις mit homerischen Versen, um sie darnach für homerische Gedichte auszugeben (*Iren.* I, 9. n. 4.), und opfern lieber die Schrift als ihre Meinungen auf (*Clem.* str. VII, 16.), gebrauchen Apokryphen[6]) und schmieden[7]) selbst deren. Gegen die Schrift berufen sie sich auch auf die Tradition, aber nicht die allgemeine kirchliche, sondern die in ihrer Schule, wie sie vorgeben, aufbewahrte[8]), stellen ihre Verkehrtheiten als Wahrheit, ihre Subjectivität als Glaubensregel auf[9]). Die Väter unterlassen auch nicht, auf das schwankende[10]), unbestimmte[11]) Wesen der Häretiker, ihre Differenzen[12]) und Widersprüche untereinander[13]), und eben so darauf aufmerksam zu machen, wie sie mit ihrem Losungs-

---

1) *Iren.* V, 15. n. 3. *Cajus* ap. *Eus.* H. E. V, 28. *Tert.* Hermog. XIX. XXVII. *Hil.* Trin. VI, 37.

2) *Chrys.* in S. Phoc. M. n. 3.

3) *Iren.* l. I. Prooem. n. 1. 3. n. 6. 9. n. 3. *Orig.* in Joh. T. X. n. 16. *Chrys.* in illud salutate Aquil. et Prisc. Hom. I. n. 1. *Aug.* Epl. CCXXXVII. n. 3.

4) *Iren.* I, 8. n. 1. *Clem.* strom. III, 4. VII, 16. *Phot.* ad Amphil. qu. I. n. 32. 33.

5) *Clem.* strom. III, 16. *Orig.* in Num. Hom. IX. n. 1. in Ez. Hom. II. n. 2. *Athan.* Lit. encycl. ad Epp. Lyb. et Aegypt. n. 4. cont. Arian. Or. I. n. 1. *Greg. M.* in Job. XVIII, 13. n. 20.

6) *Orig.* in Matth. comm. Ser. n. 46.

7) *Iren.* I, 20. n. 1.

8) *Iren.* III, 2. n. 1—3.

9) *Iren.* III, 2. n. 1.

10) *Orig.* in Ez. Hom. II. n. 4. *Eus.* in Ps. I, 1.

11) *Iren.* V, 20. n. 1. 2. *Epiph.* Haer. XXXI.

12) *Iren.* III, 12. n. 7. V, 19. n. 2.

13) *Iren.* I, 9. n. 3. 11. n. 1. *Tert.* adv. Valent. c. IV.

worte: Suchet[1]), sich eben für ausser dem Besitze der Wahrheit erklären, wie die Häresie an sich arm und enge ist, nur für die schwächern oder unvorsichtigen Geister verfänglich seyn kann[2]), wie den Häretikern bey allem Pochen auf Weisheit dennoch die wahre und tiefere Einsicht und Wissenschaft abgeht[3]), ein wahres Wissen nur in der Kirche, in den Häresien nur dessen Schein, und ein lauteres Meinen vorkömmt, und die Häresie eben in diesem bodenlosen Meinen besteht[4]), ihre Kirchen zu der katholischen sich verhalten, wie die Stöcke der Wespen zu jenen der Bienen[5]).

Als schlimme Folgen der Häresie finden wir bey den Alten dieses angegeben, daß durch sie das Ansehen des Christenthums in den Augen der Ungläubigen compromittirt wird, die Schwachen von der Annahme desselben abgehalten, und die Bösen zur Lästerung veranlaßt werden[6]). Aber sie verkennen auch nicht, daß sie freylich gegen ihre Absicht der Kirche hinwiederum auch von dem entschiedensten Nutzen ist, Licht zu entwickeln veranlaßt, die Wissenschaft der Kirchlichen in lebendiger Bewegung erhält[7]).

---

1) *Tert.* Praescr. IX. X. wozu er bemerkt: Nemo quaerit, nisi qui aut non habuit, aut perdidit.

2) *Athan.* adv. Apoll. I, 1. *Cyr.* in Amos. VI, 2.

3) *Iren.* I, 10. n. 3. V, 19. n. 2.

4) *Clem.* Οἱ ἐν τῇ ἐπιστήμῃ ἐκκλησία ἀλήθης, οἱ δὲ ἐν οἰήσει, οἱ κατὰ τὰς αἱρέσεις. Strom. VII, 18.

5) *Tert.* Faciunt favos et vespae, faciunt ecclesias et Marcionitae. adv. Marc. IV, 5.

6) *Aug.* Civ. dei XVIII, 51. n. 2.

7) *Orig.* Nam si doctrina ecclesiastica simplex esset, et nullis intrinsecus haereticorum dogmatum assertionibus cingeretur, non poterat tam clara et tam examinata videri fides nostra, sed idcirco doctrinam catholicam contradicentium obsidet oppugnatio, ut fides nostra non otio torpeat, sed exercitiis elimetur. In Num. Hom. IX. n. 1. Ὡς γὰρ δόκιμος ἐν ἰατρικῇ ὁ διὰ τὸ γυμνάσασθαι ἐν ποικίλαις αἱρέσεσι καὶ εὐγνωμόνως ἐξητακέναι τὰς πλείονας ἑλομένος τὴν διαφέρουσαν· καὶ ὡς πάνυ προκόπτων ἐν φιλοσοφίᾳ ὁ ἀπὸ τοῦ πλείονα ἐγνωκέναι ἐγγυμνασμένος αὐτοῖς, καὶ τῷ κρατή-

σαντι προσθεμένος λόγῳ· οὕτως εἴποιμι ἄν καὶ τὸν ἐπιμελῶς ἐνιδόντα ταῖς ἰουδαϊσμοῦ καὶ χριστιανισμοῦ αἱρέσεσι, σοφώτατον χριστιανὸν γενέσθαι. *Cels.* **III, 13.** *Aug.* **Multa enim latebant in scripturis et cum praecisi essent haeretici, quaestionibus agitaverunt ecclesiam dei, aperta sunt quae latebant. In Ps. LIV. En. n. 22. Cf.** *Aug* **vera Relig. V. n. 10.** *Evagr.* **Ἐξ ὧν γὰρ τῆς ἐκκλησίας ἀπερράγη τὰ μέλη, ἐκ τούτων τὰ ὄρθα καὶ ἀμώμητα πλέον ἀπεξέσθη τε καὶ ἀπετέθη δόγματα καὶ προσαύξησιν καὶ τὴν ἐς οὐρανοὺς ἀνάβασιν ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ τοῦ θεοῦ ἐλήλυθεν ἐκκλησία. H. E. I, 11.**

# Zweiter Theil.

## Eigentliche Dogmen.

---

## Cap. I.

### Gottes Daseyn, Wesen, Einheit.

Gott bestimmten die Alten als das Größte[1]), Beste[2]), Schönste[3]), als das Seyende per eminentiam[4]), die Ursache aller Dinge[5]), womit sie jedoch keinen adäquaten Begriff zu geben gedachten; vielmehr finden wir die bestimmte Erklä-

---

1) **Summum magnum.** So *Tert.* **Quantum humana conditio de deo definire potest, id definio, quod et omnium conscientia agnoscet: deum summum esse magnum, in aeternitate constitutum innatum, infectum sine initio sine fine. . . . summum magnum et forma et ratione et vi et potestate. Marc. I, 3. Cfr ibid. 4. 5 sq.**

2) ***Bas.*** Τὸ *παντέλειον ἀγαθὸν αὐτός ἐστιν ὁ θεὸς.* **In Psalm. XXXIII, 11.** ***Aug*** **Hoc omnes deum confitentur esse, quod omnibus rebus anteponunt. Civ. dei I, 7.**

3) ***Greg. Naz.*** Κάλλιστον *μὲν τῶν ὄντων καὶ ὑψηλότατον θεὸς.* **Or. XII.** ***Greg. Nyss.*** Τὸ *κάλλιστον πάντων καὶ ἐξοχώτατον ἀγαθὸν αὐτὸ τὸ θεῖόν ἐστι.* **Opif. Hom. c. XII.** ***Hilar.*** **Atque ita pulcherrimus deus est confitendus, ut neque intra sententiam sit intelligendi, neque extra intelligentiam sit sentiendi. Trin. I, 7.** ***Aug.*** **Quia omne pulcrum a summa pulcritudine est, quod deus est. Lib. de divers. LXXXIII. qq. XLIV.**

4) Ὁ *ὤν* im Gegensatz zu *τὰ γινόμενα* johanneisch, überhaupt biblisch; *τὸ ὄν* im Gegensatz zu *τὰ ὄντα* platonisch. So ***Justin.*** **Tryph. III.**

5) ***Justin.*** Τὸ *κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἄει ἔχον, καὶ τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς ἄλλοις αἴτων, τοῦτο δή ἐστιν ὁ θεὸς.* **Tryph. III.** ***Aug.*** **Doct. christ. I, 5.**

rung, daß allen Bezeichnungen Gottes nur eine relative Wahrheit zukömmt[1]), eine eigentliche Definition Gottes unmöglich[2]), Gott unter kein Genus[3]) zu bringen ist. Die Mittelalterlichen treten auch hier in die Fußstapfen der Alten, und Thomas bemerkt zum Beweis der Undefinirbarkeit Gottes und der ungenerischen Natur seines Begriffs, daß wenn Gott unter ein Genus gehörte, damit etwas als früher und höher denn Er, und Er selbst als zusammengesetzt aus dem Genus und der Differenz (**Summ. P. I. qu. III. art. V.**) erklärt würde. Die Alten sagen von Gott, daß er Alles, Substanz, Intelligenz, Leben u. s. w., und hinwiederum und grade darum, daß er Nichts ist, nicht durch Privation, sondern durch Superlation. In dieser *παν-, ὑπερ-, ἀν-ουσία*[4]) wollte man die Unendlichkeit und Unvergleichlichkeit Gottes, die Unanwendbarkeit unserer Begriffs- und Bezeichnungsweisen auf Gott aussprechen, jede Vorstellung von einer Beschränkung Gottes und einer Coordination desselben mit den creatürlichen Dingen niederschlagen.

Die Ueberzeugung von Gottes Daseyn stand in dem Geiste und Gemüth aller Kirchlichen über alle Frage und Zweifeley

---

1) *Clem.* str. V, 12.

2) *Clem.* str. V, 12. *Honor.* (Augustod.) Cognit. ver. vitae c. VIII. *Thom.* Summ. P. I. qu. III. Art. VII.

3) *Clem.* str. V, 12. *Maxim.* Capp. theol. et oecum. c. I sq. *Thom.* Summ. P. I. qu. III. Art. V.

4) *Justin.* *ἐπέκεινα πάσης οὐσίας.* Tryph. IV. (wörtlich nach *Plato* Republ. II.). *Pantaen.* *ὁ ὑπὲρ τὰ ὄντα.* Fragm. in Routh. I, 340. *Clem.* strom. V, 12. *Greg. Naz.* Or. XII. *Mar. Vict.* Supra essentiam et supra vitam et supra existentiam Christus. Phil. II, 7. *Ἀνύπαρκτος* et *ἀνούσιος* et *ἄζωον* . . . . non per privationem, sed per superlationem. c. Ar. IV, 23. *Dion.* *Αἴτιον μὲν τοῦ εἶναι πάντα, αὐτὸ δὲ τὸ μὴ ὄν.* Div. Nom. c. I. §. 1. *Ὑπερούσιος οὐσία καὶ νοῦς ἀνόητος* . . . . *κατὰ μηδὲν τῶν ὄντων οὖσα.* Ibid. (Cf. *Plotin.* Enn. III. l. VIII. c. IX.). *Alcuin.* Deum supra omnem existentiam, supra omnem vitam, supra omnem intelligentiam credimus esse. Fid. trin. II, 2. *Scot.* (Erig.) Nihilum superessentiale. Div. Nat. III, 5.

erhaben. Die Apologeten setzen dieselbe auch in den Heiden als Menschen voraus, und beabsichtigen nur deren vollere und reinere Ausbildung, und die Entwickelung aller Consequenzen aus dem wahren Gottesbegriff. Als Quelle der Ueberzeugung von Gott bezeichnen sie die dem Menschen eingeborene oder eingeschaffene Idee Gottes[1]), den in Allen wirksamen göttlichen Logos[2]), und als Mittel ihrer Entwicklung zur rechten Erkenntniß die Reinigung der Seele[3]), die Werke Gottes in der Natur[4]), die Thätigkeit des h. Geistes in uns[5]) und die positive Belehrung durch Tradition[6]). Eine eigentliche Demonstration von Gottes Daseyn sah man nicht bloß als unnöthig, sondern auch als unmöglich an, weil Gott das Erste, die ἀρχὴ von Allem[7]) und vor Allem gewiß[8]), nur durch seine Mittheilung †) und den Glauben ††)

---

1) *Justin.* Apol. II. n. 6. *Clem.* str. V, 13. Cohort. X. *Tert.* Apol. XVII Testim. anim. V. Scap. II. Spect. II. Marc. I, 10. *Arnob.* II, 2. VII, 34. *Bas.* in Ps XXXIII. n. 1. *Athan.* adv. gent. *Hier.* ad Heliod. Epl. de morte Nepotiani. *Cyr.* de Trinit. I, 2.

2) *Iren.* II, 6. n. 1. IV, 6. n. 6. *Clem.* strom. V, 12. 14. VI, 15.

3) *Theoph.* Autol. I, 3. *Aug.* Solil. I, 6. n. 12.

4) *Tert.* Nos definimus deum primo natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum, natura ex operibus, doctrina ex praedicationibus. Adv. Marc. I, 18. V, 16. *Tat.* Graec. IV. *Theoph.* Autol. I, 4. 5. II, 10. *Min. Fel.* Oct. XXXII. *Iren.* II, 6. n. 1. IV, 6. n. 6.

5) *Justin.* Typh. c. IV.

6) *Tert.* adv. Marc. I, 18. *Lact.* div. Inst. II, 14.

7) *Clem.* str. V, 12. (Alle ἀρχὴ nach *Arist.* indemonstrabel).

8) *Arnob.* Quid ergo res tantas argumentis nitemur atque elaborabimus obtinere? discedat haec longe atque a nobis procul inquam, ut dicitur averruncetur amentia. Ita est enim periculosum aggredi, deum principem comprobare, quam ratione hujusmodi esse illum velle cognoscere. Gent. I, 32. Nach Augustin ist philosophiren ohne Gott unmöglich: sine deo philosophantur, sed potius praefocantur. Serm. 348. n. 3. Auch nach Thomas ist Gott nicht das erste Erkannte, sondern das erste principium quo der Erkenntniß. Summ.

zu erkennen ist. Darum aber erließ man sichs dennoch nicht, das Bewußtseyn von Gottes Existenz sowohl als seiner Natur durch Nachweise und Deductionen aller Art zu befestigen und klarer zu entwickeln, worin die Scholastiker den Aeltern folgen. Bemerkenswerth ist übrigens, daß, wie klar bey Aristoteles zwischen Beweis und Nachweis ἀπόδειξις und δεῖξις (anal. post. II, 7.) unterschieden wird, nichts destoweniger bey den Alten von diesem Unterschiede in Beziehung auf die Lehre vom Daseyn Gottes keine ausdrückliche Erwähnung und Anwendung zu finden ist.

Man argumentirte aus der Contingenz, Zeitlichkeit der Welt[1]), aus ihrer Ordnung[2]), Bewegung (argumentum primi motoris)[3]), aus der Existenz des Menschengeschlechts, dessen erster Stammvater nur durch eine Schöpfung ins

---

P. I. quaest. LXXXVIII. Art. III. Cf. *Descartes* de la methode P. IV. Princ. Philos. P. I. n. 13. Medit. metaphys. I. V. *Malebranche* Recherche de la vérité I, 4. VI, 6.

†) *Iren.* IV, 6. *Orig.* Cels. VII, 48. *Clem.* str. V, 1. *Maxim.* Capp. theol. et oecon. c. IX. XXXI.

††) *Clem.* Δέδεικται δὲ τῆς τῶν ὅλων ἀρχῆς ἐπιστήμη πιστὴ, ἀλλ' οὐκ ἀπόδειξις εἶναι Str. II, 5.

1) *Justin.* Tryph. V. *Mar. Victor.* de Physic. c. II. III. *Cyr.* de Trinit. I, 3. *Joh. Dam.* O. F. I, 3. Ebenso *Thom. Duns Scot.* So schon *Carnead.* gegen die Stoiker (*Cic.* Nat. deor. III, 12.).

2) *Athenag* leg. IV. *Theoph.* Autol. I, 7. *Minuc. Fel.* Oct. XVII. XVIII. *Tert.* Marc. I, 13. 14. III, 14. *Dionys.* (Alex.) de natura. n. 1. (*Routh.* Reliq. sac. T. IV.) *Athan.* adv. gent. n. 35 sq. *Eus.* laudd. Const. init. in Ps. XCIII, 10. *Victorin.* Phys. VI. *Greg. Nyss.* An. et resurr. *Greg. Naz.* Or. XXXIV. *Nemes.* Nat. hom. c. XLII. *Aug.* Civ. dei VIII, 6. Conf. IX, 6. *Phot.* Rom. I, 20. (*Oecum.* h. l.) *Joh. Dam* O. F. I, 3. *Thom.* Summ. P I. qu. II. Art. III. Cf. *Plat.* Tim. legg. X. *Arist.* Mund. V. VI. *Cic.* Nat. deor. II, 30. *Philo* Monarch. l. I. p. 217. (I Mang.) Præm. et Poen. p. 415. (ibid.) *Dio Chrys.* Or. XII. *Procl.* in Tim. l. II.

3) *Joh. Dam.* O. F. I, 3. *Thom.* Summ. P. I. q. II. Art. III. adv. gent. I, 13. Cf. *Plato* legg. X. *Arist.* Phys. VIII, 6. Mund. VI.

Daseyn treten konnte[1]), aus der herrlichen Gestalt des Leibes[2]), aus der Existenz der Seele[3]), ihrem Zeugnisse für Gott[4]), der Uebereinstimmung aller Völker in Anerkennung eines Gottes[5]). Die ontologische Beweisart finden wir besonders in Augustin, ihre schärfere dialectische Durchbildung erhielt sie aber zuerst im Mittelalter, namentlich von Anselmus und Duns Scotus; und wie sich dieselbe trotz dem Einspruch der kritischen Philosophie bis in die neueste Zeit (Hegel) behauptet hat, ist bekannt.

Man schloß, alles Vollkommene ist dieses durch Theilnahme am Vollkommenen, so ist ein Urvollkommenes[6]); alles Unvollkommene ist dies durch Entfernung vom Vollkommenen, so ist ein Urvollkommenes[7]); es gibt Wesen von einem Andern, also auch ein Wesen von sich[8]); es gibt zufällige Wesen, mithin auch ein nothwendiges, welches Gott ist[9]). Gott ist das vollkommenste Wesen nach seinem Begriffe, also muß Er seyn[10]). Der sogenannte moralische Beweis kömmt bey den

---

1) *Theod. Abucara* Diall. de deo.

2) *Dion. Alex.* de natura c. VII. *Lact.* Opif. dei II. III. VII. VIII sq. *Bas.* Hom. in illud: attende tibi ipsi. *Greg. Nyss.* Hom. opif. c. XXX. *Chrys.* ad popul. Antioch. Hom. XI. §n. 2. S. meine Dogm. Th. II. S. 12.

3) *Dion.* (Alex.) de natura c. VII.

4) *Tert.* Apol. XVII. *Lact.* div. Inst. II, 1.

5) *Clem.* str. V, 14. *Tert.* Testim. anim. VI. Apol. XVII. *Min. Fel.* Oct. XVIII. *Cypr.* de Idol. vanit. Cf. *Cic.* Nat. deor. I, 16. *Max. Tyr.* Diss. I.

6) *Aug.* Lib. arbitr. l. II, 3 sq. Civ. dei VIII, 3. 4 sq. *Hon.* (Augustod.) Cogn. ver. vit. c. VII. *Thom.* Summ. P. I. qu. II. Art. III. *Bonavent.* Itiner. in deum c. III.

7) *Aug.* Civ. dei VIII, 3. n. 4 sq. *Boëth.* Cons. Phil. III. pros. X. *Rich. a S. Vict.* Trin. I, 6 sq. *Bonavent.* Itiner. in deum c. III.

8) *Justin.* Tryph. V. *Thom.* Summ. P. I. qu. II. Art. III.

9) *Rich. a S. Vict.* Trin. I, 6 sq. *Thom.* Summ. P. I. qu. II. Art. III. *Duns Scot.* Sent. l. I. dist. II. qu. II. Art. VI.

10) *Anselm.* Mon. I sq. *Descartes* Princ. Phil. P. I. n. 14. *Spinoz.* Ethic. I. Prop. XI. Hegel, Beweise vom Daseyn Gottes.

Aeltern nicht vor, derselbe verdankt seine Ausbildung hauptsächlich Kant und seiner Schule, welche auch darin einen reichlichen Ersatz für die sämmtlichen übrigen finden, nach ihrer Meinung auch ganz und gar daran zu geben sind.

In Beziehung auf die Erkennbarkeit Gottes hielten die Kirchlichen sich fern von der heidnischen Ansicht, daß Gott absolut unerkannt und unerkennbar sey[1]), bis zu welchem Extrem nur die Gnostiker, namentlich die Marcioniten sich verloren[2]) und in neuerer Zeit Hobbes[3]) und Kant. Tertullian ironisirt allenthalben das griechische und römische Heidenthum mit seinen einer unbekannten Gottheit errichteten Altären, und verlacht die Varronische Classification der römischen Götter in ungewisse und erwählte (Nat. II, 9.). Gegen die Gnostiker erinnert Irenäus, Christus habe uns verkündet, daß es Gottes Wille sey, daß Er von uns erkannt werde[4]), anders sey dessen Sendung auch eitel und leer gewesen[5]). Clemens insistirt mit aller Kraft darauf, daß der Mensch zur wahren Erkenntniß Gottes bestimmt und berufen (Coh. ad gent. X.), und Marius Victorinus bemerkt, daß erst

---

Geschichte der Philosophie Th. III. Gegen diesen Beweis *Huet.* cens. Philos. Cartes. c. IV. *Werenfels.* Judicium de argum. Cartes. pro existentia dei petito ab ipsius idea. *Budd.* Thes. de Atheism. et superst. c. V. §. 1. Kant, Krit. der Urtheilskraft.

1) *Plato.* Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τούτου παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν. Tim. p. 28. *Cic.* Nat. deor. I, 12.

2) *Iren.* I, 27. n. 1. II, 6. n. 1. III, 24. n. 2. IV, 6. n. 4. 20. n. 6.

3) Quando dicimus aliquid esse infinitum, non aliquid in re significamus, sed impotentiam in animo nostro, tanquam si diceremus nescire nos, an et ubi terminetur. De cive c. XV. §. 14.

4) Αὐτὸ δὲ τὸ γινώσκεσθαι τὸν θεὸν, θέλημα εἶναι τοῦ θεοῦ. IV, 6. n. 4.

5) Dominus autem non in totum non posse cognosci et patrem et filium dixit. Caeterum supervacaneus fuisset adventus ejus, quid enim huc veniebat? An ut diceret nobis: nolite quaerere deum, incognitus est enim, et non invenietis eum. IV, 6. n. 4.

durch die Gotteserkenntniß die Seele ein wissender und wahrhaftiger Geist werde (**In Eph. I, 4.**), und darum habe Er sich in der Welt und in seinem Sohne geoffenbart (**adv. an. III, 6.**). Auf der andern Seite hütete man sich dem Menschen eine absolute Erkenntniß Gottes zuzulegen, vielmehr finden wir dieses überall wiederholt, daß er allein von sich vollkommen erkannt [1]), von uns nicht vollkommen zu erkennen [2]), ein Begreifen Gottes unmöglich sey [3]) wegen unserer Endlichkeit und seiner Unendlichkeit. Recht gut hebt Tertullian den Unterschied einer Vorstellung von Gott und des Begreifens Gottes (**Apol. XVII.**) hervor, und Chrysostomus dieses wie ein theilweises Erkennen, doch nicht für ein totales Nichterkennen, ein relatives Nichterkennen nicht für absolute Unkenntniß genommen werden dürfe (**In Matth. XXI, 23.**). In einem populären Bilde sucht Epiphanius dasselbe anschaulich zu machen, wenn er sagt, als unendlich werde Gott gesehen und nicht gesehen, wie der Himmel und das Meer (**Haer LXX. n. 8.**). Der Verfasser der dem h. Athanasius zugelegten **quaest. ad Antioch.** sagt (**qu. I.**): ein begriffener Gott ist kein Gott, und Johannes von Damaskus (**O. F. I, 4.**) von Gott sey nur dieses begreiflich, daß er unbegreiflich ist. Einer vollkommenen Erkenntniß aller göttlichen Dinge rühmten sich die Valentinianer und Basilides (*Iren.* **II, 28. n. 9.**) und die Eunomianer behaupteten gradezu, daß die Menschen Gott eben so vollkommen, wie Er sich selbst, erkennen, unsere Erkenntniß von ihm nicht kleiner denn seine Selbstkennt-

---

1) *Min. Fel.* **Octav. XVIII.**

2) *Chrys.* Καὶ πάντως οὔτε ἡ μερικὴ γνῶσις ὁλόκληρον εἰσάγει γνῶσιν, οὔτε τὸ μὴ κατὰ πάντα γινώσκειν τὴν μερικὴν ἀναιρεῖ γνῶσιν. **In Matth. XXI, 23.** (**in** *Cot.* **Mon. E. G. III, 129.**).

3) *Herm.* **Past. l. II. Mand. I.** *Justin.* **Tryph. n. IV.** *Athen.* **leg. X.** *Tat.* **c. Gr. IV.** *Iren.* **IV, 19.** *Theoph.* **Autol. I, 3.** *Clem.* **str. V, 10.** *Orig.* **Princ. I, 3.** *Novat.* **Trin. II.** *Hil.* **Trin. I, 6. 7. II, 6.** *Ath.* **Decr. Nic. Syn. n. 22.** *Bas.* **de Fid. prooem. n. 1. 2. adv. Eun. I, 11 sq.** *Greg. Nyss.* **de beatitudd. Or. VI.** *Chrys.* **in Matth. XXI, 23. Orr. adv. Anom. oft.**

niß sey (*Soc.* H. E. IV, 17.), und Philostorgius rügt an Eusebius dieses als einen Hauptirrthum, daß er Gott für unbegreiflich halte (H. E. I, 2.). Dieser Irrthum der Eunomianer ist ein Hauptpunct, wogegen die Polemik der Katholiken ihren Angriff richtete, (hierwider gehen auch Ephräms **sermm. adv. scrutatores**). Der Grund, auf welchem Eunomius hauptsächlich fußte, war dieser, daß, so wir Gottes Wesen nicht erkennen, wir Ihn durchaus nicht erkennen, worauf Basilius erwiederte, der erkenne Gottes Wesen, der seine Unbegreiflichkeit erkennt (Epl. CCXXXIV. n. 2.), und ob wir auch sein Wesen nicht durchschauen, nehmen wir doch seine Macht, Güte und Weisheit aus der Schöpfung wahr (Epl. CCXXXIV. n. 1. 2. CCXXXV. n. 1.). Daß er sich im Besitz einer vollkommenen Kenntniß Gottes befinde, rühmte von sich Abälard, und seine Schüler waren weit entfernt, ihm dieses abzustreiten [1]). Ein Gleiches behaupteten von sich die Anhänger des Raimundus Lullus.

Mit der Unbegreiflichkeit Gottes mußten die Kirchlichen folgerecht auch dessen Unaussprechlichkeit [2]) und Namenlosigkeit [3]) bekennen, wie denn die Platoniker wegen der von ihnen statuirten Unerkennbarkeit ein Gleiches thaten [4]). Von dieser

---

1) S. *Gualter. de Mauritania* (Epp. Laudun.) Epl. V. ad Abaelard. in *d'Achery* T. II. (ed. *de la Barre*) p. 525.

2) Ἄρρητος *Justin.* I, 61. inenarrabilis *Iren.* IV, 20. n. 6. *Eus.* Πάσης κρεῖττον προσηγορίας, ἀῤῥητον, ἀνέκφραστον, ἀπερινόητον ἀγαθὸν, τὸ πάντων αἴτιον, τὸ ποιητικὸν, τὸ εὐεργητικὸν, τὸ προνοητικὸν, τὸ σωτήριον. Dem. Ev. IV, 1. *Aug.* Res igitur, quibus fruendum est, pater et filius et spiritus sanctus eademque trinitas una quaedam summa res communisque omnibus fruentibus ea, si tamen res et non omnium rerum causa sit, si tamen et causa. Non enim facile nomen, quod tantae excellentiae conveniat, potest inveniri. Doct. christ. I, 5.

3) Ἀνονόμαστος *Tat.* Gr. n. V. *Justin.* Apol. I. n. 61. Coh. XXI. *Theoph.* Autolyc. I, 3. *Clem.* str. V, 12. 13. *Orig.* Cels. VI, 65. *Cyp.* van. Idol.

4) *Philo* de somn. T. I. p. 655. (*Mang.*) *Max. Tyr.* Diss. VIII. §. 10.

Anonomasie Gottes geschieht aber nicht bloß in der wissenschaftlichen Fassung der Religion Erwähnung, sondern sie erscheint auch in dem einfachen Bekenntniß der Gläubigen als Popularformel[1]) zur Negation der Götternamen, wie Jupiter ꝛc. In dieser Unaussprechlichkeit und Anonymie Gottes erkannten die Alten mit Recht den Grund und Ursprung seiner Polyonymie[2]) (von welcher auch die heidnische Philosophie ihr Theil spricht[3])). Nur ermahnen die Väter nicht gleichgültig alle Namen zu gebrauchen, sondern die heidnischen zu lassen wie Jupiter und dergleichen[4]), und sich nur der biblischen zu bedienen[5]). Simon der Zauberer aber statuirte ganz heidnisch indifferentistisch[6]) eine Gleichgültigkeit aller Namen[7]).

Wie es für Gott keinen eigentlichen Namen gibt nach der Lehre der christlichen Theologen, so auch keine Definition (*Clem.* str. V, 12.) oder sonstige adäquate Bezeichnung Gottes; darum seyen eigentlich nur negative[8]) oder symbo-

---

1) Ἐπερωτώμενος δὲ (ὁ Ἄτταλος, τί ὄνομα ἔχει ὁ θεὸς) ἀπεκρίθη· ὁ θεὸς ὄνομα οὐκ ἔχει ὡς ἄνθρωπος. Eccl. Vienn. et Lugd. Epl. ad Eccl. Phryg. et As. in *Routh.* Rel. sac. I, 268.

2) *Theoph.* Autol. I, 3. 4. *Greg. Nyss.* c. Eun. Or. XII. p. 757. *Mor.* II. *Greg. Naz.* Hymn. de Deo.

3) *Diog. Laert.* Ἓν δὲ εἶναι θεὸν (φασὶν οἱ Στωικοὶ) καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία πολλαῖς δὲ ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι. VII, 1. n. 68. *Arist.* Εἷς δὲ ὢν πολυώνυμος ἐστὶ κατονομαζόμενος τοῖς πάθεσι πᾶσιν ἅπερ αὐτὸς νεοχμοῖ. Mund. VII.

4) *Orig.* adv. Cels. I, 25.

5) *Orig.* Exh. ad Martyr. n. 47.

6) So erklärt auch Celsus alle Namen der Gottheit für gleich gut. *Orig.* Cels. V, 41.

7) *Iren.* Eum, qui super omnia pater, et sustinere vocari se quodcunque eum vocant homines. I, 23. n. 1.

8) *Theoph.* Autol. I, 3. 4. *Clem.* str. V, 11. 12. *Eus.* cont. Sabell. l. II. (*Gall.* III. p. 475.) *Greg. Naz.* Or. XXXIV. *Dion.* div. Nom. c. I. §. 5. Hier. coel. c. II. *Joh. Dam.* O. F. I, 4. *Anselm.* Monol. XXVII. *Thom.* Summ. P. I. qu. XIII. Art. I. II. III.

lische[1]) Bezeichnungsweisen möglich. Aus der Unbegreiflichkeit Gottes leiten die Väter jene seiner Werke[2]) ab, wie sie auch umgekehrt a minori ad majus aus der Unbegreiflichkeit der irdischen Dinge, die Gottes beweisen, wie z. B. Irenäus öfter gegen die Gnostiker thut. Als besonders großes Mysterium pflegt von ihnen die Seele bezeichnet zu werden[3]). Die Wirklichkeit und die relative Größe der Gotteserkenntniß anlangend, so lassen die Alten dieselbe von Gottes gnädiger Mittheilung bedingt seyn. So Irenäus[4]), Athenagoras[5]), Clemens[6]), Origenes[7]), Tertullian[8]), Hilarius[9]), Cassian[10]).

Die Wesenheit Gottes wurde von den Theologen der

---

1) *Clem.* str. V, 10 sq. *Greg. Naz.* Or. XXXIV. XXXVII. *Hil.* in Ps. CXX. n. 11. Trin. I, 19. 29. *Dionys.* Epl. IX.

2) *Aug.* Sicut autem ipse, qui fecit (die Weltwunder) ita modus, quo fecit, occultus est et incomprehensibilis homini. Civ. dei X, 12.

3) *Greg. Nyss.* Hom. opif. c. XI. *Aug.* Trin. V, 1. n. 2. *Scot. Erig.* div. Nat. II, 27.

4) *Iren.* Quoniam impossibile erat sine deo discere deum, per verbum suum docet hominem scire deum. IV, 5. n. 1. Ἐδίδαξεν ἡμᾶς ὁ κύριος, ὅτι θεὸν εἰδέναι οὐδεὶς δύναται μὴ οὐχὶ θεοῦ διδάξαντος, τουτέστιν ἄνευ θεοῦ μὴ γινώσκεσθαι θεὸν. IV, 6. n. 4.

5) Οὐ παρὰ θεοῦ περὶ θεοῦ ἀξιώσαντες μαθεῖν . . . . διὸ καὶ ἄλλος ἄλλως ἐδογμάτισε. Leg. VI.

6) Οὗτος (Λόγος) ἐστὶν ὁ τῶν ὅλων τὸν πατέρα ἐκκαλύπτων, ᾧ ἂν βούληται. Strom. I, 28. Cf. II, 4. V, 12. Coh. XI.

7) Adv. Cels. VII, 44. Princ. I, 5. n. 4.

8) Cui deus cognitus sine deo. De anim. c. I.

9) Ipsi de se deo credendum est et iis, quae cognitioni nostrae de se tribuit, obsequendum. Aut enim more gentilium denegandus est, si testimonia improbantur, aut si ut est, deus creditur, non potest aliter de eo, quam ut de se testatur, intelligi. Trin. IV, 14. Cf. V, 20. 21.

10) Aequum est, ut de agnitione illius ipsi credamus, cujus scilicet totum est, quod de eo credimus, quia agnosci utique deus ab homine non potuit, nisi agnitionem sui ipsi tribuisset. De Incarn IV, 4.

ältern und mittlern Zeit im absoluten Seyn[1]) gefunden; fest stand, daß er nichts hat (Weisheit, Heiligkeit, Macht), sondern Alles ist[2]), ganz Alles[3]) ist, absolut qualitätenlos ist[4]); anders, wie Athanasius (cont. Ar. or. IV, 2.) bemerkt, in Gott eine Composition von Substanz und Accidens oder Eigenschaft wäre, was undenkbar ist, dasselbe erinnern Thomas, Duns Scotus und Andere. Die Meinung, welche in Gott eine Qualification zuläßt, mußte nothwendig zu dem werden, was sie in Gilbert de la Porrée geworden ist, nämlich zur Unterscheidung des Wesens Gottes von Gott[5]), gegen welchen Irrthum wir das Concil von Rheims (1119) auftreten sehen[6]), und hätte, mit ähnlicher Unterscheidung Eigenschaft von Eigenschaft trennend, sich als Aeonensystem entwickeln müssen, wie

---

1) *Justin.* Coh. XXVIII. ad Orthod. qu. I. (Er findet darin einen Gegensatz gegen die nur so genannten, in Wahrheit es nicht seyenden Götter. Coh. XXI. XXV.). *Clem.* Paed. I, 8. *Orig.* de Orat. n. 24. *Eus.* Dem. Ev. IV, 1. *Athan.* Decret. Nic. Syn. n. 22. *Hil.* Trin. I. n. 5. 7. *Greg. Naz.* Or. XII. XXXVI. *Aug.* Civ. dei XII, 2. *Alcuin.* Fid. trin. I, 15. Epl. CXXII. ad Arnon.

2) *Orig.* Sel. in Num. XXII, 4. *Greg. Nyss.* Hom. VII. in Cantic. *Aug.* Civ. dei XI, 10. n. 1. Trin. V, 1. n. 2. 10. n. 11. *Cyr.* Spir. et verit. l. IX. *Anselm.* Prosl. c. XII. XIV. XVIII.

3) *Iren.* Ὅλος ἔννοια ὤν, ὅλος θέλημα, ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς, ὅλος ὀφθαλμὸς, ὅλος ἀκοὴ, ὅλος πηγὴ πάντων τῶν ἀγαθῶν. I, 12. n. 2. Cf. II, 12. n. 3. IV, 11. n. 2. *Epiph.* Anc. LVI.

4) *Clem.* strom. V, 12. Paed. I, 8. *Athan.* Decret. Nic. Syn. n. 22. 23. cont. Arian. Or. IV. n. 2. *Bas.* Epl. VIII. n. 13. *Aug.* Trin. V, 1. n. 2. *Alcuin.* Fid. trin. I, 15. cfr. Fid. P. I. c. VIII. *Hildeb.* Dogm. II. *Richard. a S. Victor.* Trin. P. I. l. II. c. XXII. *Thom.* Summ. P. I. qu. III. Art. VI.

5) *Otto* (Frising.) de reb. gest. Frideric. l. I. c. XLIX. *Matth. Paris.* Hist. angl. ann. 1119.

6) Credimus nonnisi ea sapientia, quae est ipse deus, sapientem esse, nonnisi ea magnitudine, quae est ipse deus, magnum esse, nonnisi ea aeternitate, quae est ipse deus, aeternum esse, nonnisi ea unitate, quae est ipse, esse unum, nonnisi ea divinitate deum, buae in ipso est, id est in se ipso sapientem, magnum, aeternum, unum deum. S. *Matth. Paris.* Hist. angl. ann. 1119.

denn ohne solche Annahme von Qualitäten in Gott das gnostische Emanationssystem unmöglich gewesen wäre. Mit der Negation aller Qualitäten in Gott mußten die Alten folgerecht auch sagen, daß er keine Substanz (im gemeinen Sinne des Wortes) ist[1]).

Darum wollte und konnte man jedoch der eigenschaftlichen Betrachtung Gottes nicht entrathen. Der Wege, auf welchen man das, was man Gottes Attribute nannte, zu bilden procedirte, waren drei, nämlich der der Causalität, weiter jener der Eminenz, endlich der der Negation, wie dieses nach den Platonikern von Dionys angenommen[2]), und von den Scholastikern beybehalten wurde. Unter den Attributen erhielt die Agenneſie[3]), wie die Aeltern sich ausdrückten, oder **aseitas**, wie dieselbe die Mittelalterlichen philologisch schlecht, aber logisch gut bezeichneten[4]), die erste Stelle. Aus ihr leitete man alle übrigen Attribute ab. Die Eunomianer und Aëtianer erklärten aber dieses Attribut der Agenneſie nicht bloß für das erste, sondern das einzige, um so zu beweisen, daß sie Gott ganz begreifen, da sie die Agenneſie begreifen, und um so die Gottheit des Sohnes zu widerlegen, als welchem die Agenneſie nicht zukomme. Ueber den Unterschied der göttlichen Attribute gegen einander und die göttliche Wesenheit wurde im Mittelalter eifrig gestritten. Wenn die Nominalisten und Mystiker nur eine **distinctio rationis ratiocinantis** zugaben, so waren die übrigen der Ansicht, daß es auch

---

1) *Clem.* str. V, 12. *Aug.* Trin. VII, 5. *Anselm.* Mon. XXXV. LXXVI.

2) Ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ. Div. Nom. VII.

3) Ἀγέννητος *Justin.* Theoph. Autol. I, 4. *Iren.* IV, 38. n. 1. 3. *Athen.* leg. IV. ἄναρχος *Tat.* Graec. IV. S. bey den Profanen die Bezeichnungen Gottes als: αὐτογένητος, αὐτογέννητος, αὐτοφύης, ἀπάτωρ, ἀμήτωρ (S. *Lact.* div. Inst. I, 7.) und wieder Synes. Hymn. II. wo von Gott: σὺ ἄῤῥην, σὺ δὲ θῆλυς. und *Clem.* qu. div. wo Gott als πατὴρ καὶ μητὴρ bezeichnet wird.

4) A se zuerst gebraucht bey *Abael.* Theol. christ. p. 1263. und durch *Anselm.* (Monol. VI.) in die Schule eingeführt.

objectiv einen gewissen Unterschied, eine distinctio rationis ratiocinatae gebe. Die Hesychastenparthey (auf dem Berge Athos) an ihrer Spitze Palamas lehrte sogar (XIV. Saec.), daß die göttlichen Eigenschaften nicht nur, sondern auch Gottes Operationen Theile des göttlichen Wesens und förmlich substantiale und von einander unterschiedene Existenzen und Gottheiten (Θεότητες) seyen[1]), wogegen Barlaam die Wesenheit und Attribute und Operationen Gottes für absolut identisch erklärte[2]).

Von Gott wurde Einfachheit bald in dem Sinne prädicirt, daß Er keine Viel- und Mannigfaltigkeit von Eigenschaften in sich hat, sondern Alles selbst und ganz ist[3]), also jede Art geistiger oder metaphysischer oder logischer Compositon ausschließt, wozu auch das gehört, daß in ihm keine Zusammensetzung von Materie und Form[4]), Suppositum

---

1) *Greg. Palam.* in Dominic. transform. Or. I. II. (in *Combef.* Auctor. Noviss. T. II. P. I. p. 106 sq.) Tomus Pseudon. Palamit. in *Combef.* cit. p. 135. Dagegen *Manuel. Calecas.* de essent. et operat. in *Combef.* cit. p. 1 sq. *Joh. Cyparisiot.* Palamitarum transgressionum sermones V. ibid. p. 68 sq.

2) Ueber die Geschichte s. *Niceph. Greg.* Hist. Byz. XI, 10. (der für Barlaam), *Caetacuz.* Hist. II, 38 sq. (gegen Barlaam eingenommen). *Leo Allat.* de cons. E. Or. et Orig. II, 17. Graecia orthod. T. I. p. 756 sq. *Petav.* Dogm. T. I. l. I. c. XII. §. 2 sq. *Mansi* XXV. XXVI. *Lequien.* O. chr. II, 55.

3) *Iren.* Simplex et non compositus, et similimembrius (ὁμοιομέρης *Grabe.* ὁμοιοίχωλος *Feuardent.*) et totus ipse sibimetipsi similis et aequalis est, totus cum sit sensus, et totus spiritus, et totus sensuabilitas, et totus ennoea, et totus ratio, et totus auditus, et totus oculus et totus lumen, et totus fons omnium bonorum. II, 12. n. 3. (Cf. I, 12. n. 2. IV, 11. n. 2.) *Aug.* Secundum hoc ergo dicuntur illa simplicia, quae principaliter vereque divina sunt, quod non aliud est in eis qualitas, aliud substantia. Civ. dei XI, 10. n. 3. *Alcuin.* Deus enim idem ipsum est et potentia et substantia et divinitas, et haec omnia unum et hoc unum simplex. Fid. trin. II, 2.

4) *Thom.* Summ. P. I. qu. III. Art. II.

und Eigenschaft[1]); bald in dem Sinne, daß in ihm keine Anzahl von eigentlichen physischen Theilen, kurz keine Räumlichkeit und Körperlichkeit ist[2]), Er nur als reiner Geist[3]), als absolute Einfachheit und Einheit, als ἑνὰς und μονὰς, nicht als Theil und nicht mit Theilen[4]) zu denken ist. Mit besonderem Eifer vertheidigten die Alexandriner, namentlich Origenes Gottes Unkörperlichkeit[5]), eben so Eusebius[6]). Die Ungereimtheit der Annahme einer Körperlichkeit Gottes zeigt Origenes apogogisch aus der sich dann als Folge ergebenden Corruptibilität Gottes[7]).

Eine Körperlichkeit Gottes findet sich dagegen angenommen von Tertullian[8]), obgleich Viele dessen Rechtgläubigkeit, und zwar indem sie die Dunkelheit und Ungeschicklichkeit seiner Sprache anklagen, zu vertheidigen versucht haben[9]). Dem

---

1) *Athan.* c. Arian. Or. IV. n. 2.

2) *Athen.* Τὸ ὄντως ὄν, τὸ μονοφυὲς. leg. XXIII. *Iren.* II, 13. n. 3. *Athan.* c. Gent. n. 22. *Greg. Naz.* Or. XXXIV. *Bas.* Epl. VIII. n. 2. *Hilar.* Trin. I, 6. *Chrys.* in gen. Hom. XIII. n. 2.

3) *Tatian.* πνεῦμα ὁ θεὸς. Graec. IV. *Min. Fel.* Oct. XIX. der sich auf die Bekenntnisse der heidnischen Philosophen beruft.

4) *Orig.* Non ergo aut corpus aliquod aut in corpore esse putandus est deus, sed intellectualis natura simplex nihil omnino in se adjunctionis admittens, uti ne majus aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte monas, et ut ita dicam ἑνάς. Princ. I, 1. n. 6.

5) *Clem.* str. II, 2. V, 11. 12. VII, 6. *Orig.* Princ. I, 1. n. 1. 6. II, 2. Cels. VI, 69. 70. VII, 27. 38. de Orat. n. 23.

6) Lib. de incorporali et invisibili deo (in *Gall.* IV. p. 497 sq.) de incorporali l. I. ibid. p. 503 sq.

7) Si corpus esse pracnuntietur deus, quoniam omne corpus ex materia est, invenietur et deus esse ex materia; quodsi ex materia sit, materia autem sine dubio corruptibilis est, erit ergo jam secundum illos corruptibilis deus. In Princ. I, 4. n. 3. Cf. in Joh. T. XIII. n. 21.

8) Adv. Prax. VII. Carn. Christ. XI. adv. Marc. II. Poen. III. Hermog. XXXV. an. V sq.

9) So schon *Aug.* Haer. LXXXVI. (obgleich er Gen. lit. X, 25.

Tertullian folgte Novatian mit dem Unterschiede, daß er die Vorstellung von einer menschenartigen Gestalt und endlichen Configuration Gottes entschieden verwarf (trin. c. V.). Auch Melito von Sardes hat es in diesem Puncte versehen, wenn wir anders die Aussagen der Alten[1]) nicht für unzuverläßig und durch ein bloßes Mißverständniß veranlaßt erachten wollen. Nach Theodoret hat er zur Vertheidigung seiner Meinung eine eigene Schrift verfaßt, womit er wohl dessen Buch *περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ* (*Routh.* Rel. S. I, 76.) meint, worin er aber, wie die Neuern annehmen, nur von der Menschwerdung Gottes oder nach Baumgarten-Crusius vielleicht von Gott im Himmel (*σῶμα θεοῦ = τόπος θεοῦ*!) handelt. Als der eigentliche Vater des Anthropomorphismus, der, wie Chrysostomus mit Recht bemerkt, ein Rückfall ins Heidenthum ist (In Gen. Hom. XIII. n. 2.), wird der syrische Mönch Audai bezeichnet[2]), dessen Ansicht später unter den ägyptischen Mönchen Wurzel faßte[3]), hier aber von Vielen namentlich den sogenannten origenistischen Mönchen lebhaft bestritten wurde. Die Geistigkeit Gottes läugneten auch die Manichäer[4]) und im Mittelalter die Albigenser[5]); hier kam auch, wie uns Rather von Verona versichert[6]), wieder ein förmlicher Anthropomorphismus zum Vorschein. In neuerer Zeit

---

n. 41. sich dafür erklärt, daß Tert. geirrt). *Le Nourry* Appar. ad Bibl. max. vet. PP. *Cantova* de Septimio et S. Epiphanio dissertt. II theol. crit. in quibus Anthropomorphismo neutrum laborasse ostenditur. Mediol. 1785. (S. Ernesti, neueste theologische Bibliothek III, 639). Man sagt, er habe corpus, σῶμα im stoischen Sinne (cfr. *Plotin.* VI, 1. 28.) = Substantialität genommen.

1) *Orig.* in Gen. I, 22. *Aug.* Haer. LXXVI. *Theod.* in Gen. I.

2) *Ephr.* Serm. XXIV. c. Haer. T. II. Opp. Syr. p. 493. *Epiph.* Haer. LXX. *Theod.* H. F. IV, 10. H. E. IV, 9.

3) *Soc.* H. E. VI, 7. *Soz.* H. E. VIII, 12. Cf. *Cassian.* Coll. X, 3.

4) *Aug.* c. Epl. Manich. n. 20. adv. Faust. XX, 7. XXV, 1. Confess. V, 10.

5) *Luc.* (Tudensis) II, 9.

6) Serm. I. Quadrag. c. XXIX sq.

erscheint Gott materialisirt bey Hobbes (**Leviath. IV, 34. app. c. III.**), Priestley, vielen Cartesianern.

Die Lehre von Gottes Unermeßlichkeit finden wir ganz einfach bey Hermas ausgesprochen: «Er faßt Alles, und ist allein unermeßlich»[1]). Diese Unermeßlichkeit drücken Viele durch die Formel aus: Gott ist in Allem und ausser Allem[2]), das heißt, von nichts aus- noch eingeschlossen, eben so in der Formel: Gott erfüllt Alles und umschließt Alles[3]). Die bey Manchen vorkommende, von den hebräischen Theologen, oder was wahrscheinlicher ist, von den Platonikern und Stoikern entlehnte Bezeichnung Gottes als Ort aller Dinge[4]) wollte Augustin wegen ihrer Verfänglichkeit nicht gut heißen (**div. qu. 83. q. XX.**). Von sämmtlichen Lateinern hat er am schönsten[5]) und bestimmtesten dieses Thema behandelt, und dem Mittelalter seine Formeln zum Gebrauch und zur Amplifikation legirt[6]).

---

1) **Ipse capax universorum solus immensus est. Past. l. II. mandat. I.**

2) ***Hil.*** **Inest interior, excedit exterior. Trin. I, 6.** ***Aug.*** **Interior omni re . . . et exterior omni re. Gen. lit. VIII, 26. n. 48.** ***Greg. Naz.*** *Ὃς ἐν τῷ παντὶ τῷδε καὶ τοῦ παντὸς ἐστὶν ἔξω.* **Or. I.** ***Cyr.*** *Ἔξω τε πάντων καὶ ἐν πᾶσιν ἐστὶν.* **In Joh. XVII, 13.**

3) ***Aug.*** **Non opus habes, ut quoquam contineris, qui contines omnia, quoniam quae imples, continendo imples. Confess. I, 3.** (**Cf.** ***Jos.*** **App. II, 22.**).

4) ***Theophil.*** **Autol. II, 3.** ***Arnob.*** **I, 31.** Ebenso ***Philo*** **de somniis** (nach ***Exod.*** **XXI, 13.**), die Kabbalisten (מקום), die Stoiker, Peripatetiker, gegen welche ***Sext. Empir.*** **l. X. adv. Mathem. p. 360. ed.** ***Fabric.***

5) **Deus, supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil est: Deus, sub quo totum est, in quo totum est, cum quo totum est. Solil. I, 1. n. 4. Gen. lit. VIII, 26. 48. Confess. I, 3.**

6) ***Alcuin.*** **Intelligamus eum intra omnia, sed non inclusum, extra omnia sed non exclusum, et ideo interiorem, ut omnia contineat, ideo exteriorem; ut circumscriptae magnitudinis suae immensitate omnia concludat. Per id ergo quod exterior est, ostenditur esse creator, per id vero, quod interior, gubernare omnia demonstratur. Fid. trin. II, 4.**

Mit der Unermeßlichkeit Gottes verkündeten die ältern Lehrer auch dessen Allgegenwart[1]) und zwar als substantiale[2]) und totale[3]). Von den Alexandrinern könnte es scheinen, als hätten sie die substantiale Allgegenwart geläugnet, und nur eine virtuelle angenommen[4]). Allein ihre Intention ist nur, die Vorstellung einer Consubstantialität Gottes mit der Welt und einer räumlichen Verbreitung über und in Alles und einer lokalen Einschließung der Dinge oder in den Dingen, von Gott fern zu halten. Dagegen ist Pseudo-Dionys in der Darstellung der substantialen Gegenwart fast ins Pantheistische[5]) ausgeschweift. Thomas beweist die substantiale Gegenwart aus der Vollkommenheit der Operation Gottes in den Dingen, welche von ihrer Unmittelbarkeit, so

---

Super cuncta, subtus cuncta, extra cuncta, intra cuncta,
Intra cuncta nec inclusus, extra cuncta nec exclusus,
Subter cuncta nec substratus, super cuncta nec elatus.
Super totus possidendo, subter totus sustinendo,
Extra totus complectendo, intra totus es implendo.
Intra nusquam coarctaris, extra nusquam dilataris,
Subtus nullo fatigaris, super nullo sustentaris. *Abael.* Rythm. de SS. Trinit. vers. 3 sq. Cf. *Rich. a S. Vict.* Benjam. Maj. IV, 17.

1) *Theoph.* Aut. II, 3. *Min. Fel.* Oct. XXXII. *Clem.* strom. VI, 4. *Mac.* Hom. XL. n. 3. *Cyr.* διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσι. cont. Jul. l. I.

2) *Theoph.* Aut. II, 3. *Clem.* ἐν ἑκάστῳ ὅλον. De provid. fragm. (*Gall.* II.) *Theod. Mops.* de Incarn. serm. fragm. I. *Aug.* Deus in se ipso ubique totus. Epl. CCXXXVII.

3) *Pet. Chrys.* Serm. XXXIV. *Victric.* (Rotom.) laudd. trin. n. VIII.

4) *Clem.* Ὁ δὲ αὐτὸς μακρὰν ὢν ἐγγυτάτω βέβηκε· θαῦμα ἄῤῥητον· θεὸς ἐγγίζων ἔγω, φησὶ κύριος. Πόῤῥω μὲν κατ' οὐσίαν· πῶς γὰρ ἄν συνεγγίσαι ποτὲ τὸ γενητὸν τῷ ἀγενήτῳ, ἐγγυτάτω δὲ δυνάμει, ᾗ τὰ πάντα ἐγκεκόλπισται . . . οὐ γὰρ ἐν γνόφῳ ἢ τόπῳ ὁ θεὸς, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου, καὶ τῆς τῶν γεγονότων ἰδιότητος. Διὸ οὐδ' ἐν μέρει καταγίνεται ποτὲ, οὔτε περιέχων, οὐ περιεχόμενος ἢ κατ' ὁρισμόν τινα ἢ κατ' ἀποτομήν. Strom. II, 2. Cf. *Orig.* Cels. VI, 71.

5) Div. Nom. c. I. §. 6. 8. II. §. 11.

von der Präsenz Gottes in den Dingen bedingt sey (**Summ. P. I. qu. VIII. art. I.**). Wie man Gottes Gegenwart in den Dingen in substantialer Beziehung als eine gleiche und dieselbe anerkannte, so versäumte man auch nicht zu bemerken, wie er in allen nicht gleicherweise operativ ist, sondern verschiedentlich nach der Empfänglichkeit der Creatur und nach seiner Machtvollkommenheit, so daß er anders in der intelligenten, anders in der nichtintelligenten, anders in der frommen, anders in der unfrommen und sündigen Creatur zugegen ist[1]), was vor Allen schön Bernardus dargestellt hat: «Gott, welcher überall gleicherweise ganz ist durch seine einfache Substanz, ist doch anders in den vernünftigen Creaturen, als in den übrigen, und wiederum anders in den Guten als in den Bösen hinsichtlich der Wirksamkeit. So ist er in den unvernünftigen Geschöpfen, daß er doch nicht von ihnen erfaßt wird; von allen vernünftigen kann er erfaßt werden durch die Erkenntniß, von den Guten aber nur wird er auch durch die Liebe erfaßt» (**laudd. virg. Mar. Hom. III. n. 4.**). «Wenn man es sagen darf, so ist er bey den Bösen zum Scheine, bey den Gerechten in Wahrheit, bey den Engeln in seiner Glückseligkeit, in der Hölle in seinem Grimme» (**dedic. Eccl. serm. VI. n. 2.**). Wie Gottes Reinigkeit durch seine Gegenwart in der Seele des Sünders nicht verletzt wird, veranschaulicht Gregor von Nyssa durch das Gleichniß der Sonnenstrahlen, welche durch die Unreinigkeit, auf welche sie treffen, nicht verdorben werden[2]).

Die Ewigkeit Gottes sprechen die Väter durch die ihm zugelegte Anfangslosigkeit (*Iren.* **III, 8. n. 3.**), Agenesie und Athanasie, und in anderen ähnlichen Formeln aus. Tatian sagt (**Coh. graec.**), Gott sey in keiner Zeit, und Clemens von Alexandrien, er sey über alle Zeit (**str. II, 2.**); Tertullian faßt die Ewigkeit als absolute Wahrheit, Thätig-

---

1) *Theod. Mops.* **de Incarn. serm. fragm. I.** *Alcuin.* **Fid. trin. II, 8.**

2) **Or. adv. Ar. et Sabell. in** *Mai.* **Coll. II. VIII. p. 9.**

keit und Gegenwart, weßhalb hier von Alt und Neu, Anfang und Ende keine Rede seyn könne[1]). So bestimmt sie auch Hilarius als die absolute, allgegenwärtige, Alles begreifende, totale Existenz[2]). Aehnlich Augustin[3]). Hiermit ganz übereinstimmend ist die von Boethius gegebene Definition von der Ewigkeit als: des unendbaren Lebens ganzer und zugleich vollkommener Besitz[4]), welche von Thomas vertheidigt (**P. I. qu. X. art. I.**) und in die Schule eingeführt wurde. Mit großem Scharfsinn entwickelte Letzterer auch die von den Alten schon klar ausgesprochene absolute Insuccessivität der Ewigkeit (**ibd. art. IV.**), und wie Gott seine Ewigkeit ist, da kein endliches Wesen seine eigene Dauer ist (**ibd. art. II.**). Für die Insuccessivität, mit welcher der Begriff der Ewigkeit und Gottes steht und fällt, haben sich auch bis in die spätern Zeiten Alle mit Ausnahme der Socinianer und Arminianer bekannt. Die bloße Endlosigkeit bezeichneten die Mittelalterlichen als aevum und entwickeln dessen Unterschied

---

**1) Vera et germana divinitas nec de novitate nec de vetustate, sed de sua veritate censetur. Non habet tempus aeternitas. Omne enim tempus ipsa est, quod facit, pati non potest. Caret aetate, quod non licet nasci, deus, si est vetus, non erit; si est novus, non fuit. Novitas initium testificatur, vetustas finem comminatur. Deus autem tam alienus ab initio et fine est, quam a tempore arbitro et metatore initii et finis. Marc. I, 8.**

**2) Deus autem sine mensura temporum semper est et qualis est, talis aeternus est. Aeternitas autem in infinito manens, ut in his quae fuerant, ita in illis, quae consequentur, extenditur, semper integra, incorrupta, perfecta, praeter quam nihil, quod esse possit, extrinsecus sit relictum. Non ipsa in aliquo, sed intra eam cuncta, potens ita largiri nobis ipsa, quod suum est, ut nihil de eo, quod sit largita, decedat. In Matth. c. XXXI. n. 2.**

**3) Praecedis omnia (tempora) praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis, et superas omnia futura. Cf. XI, 13. n. 16. Anni tui unus dies, et dies tuus non quotidie, sed hodie . . . hodiernus tuus (dies) aeternitas. Ibid.**

**4) Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Cons. Philos. V. Pros. VI.**

zur Zeit und Ewigkeit. Ueberhaupt haben sich dieselben um die Ausbildung dieses Begriffs[1]) der Ewigkeit, wie der Unermeßlichkeit sehr verdient gemacht. In dem Begriff und der Erkenntniß der Ewigkeit Gottes ist die Anerkennung seiner Unveränderlichkeit nothwendig mitenthalten und ausgesprochen, wie die Alten schon angemerkt haben[2]), diese Unveränderlichkeit als absolute wird von den Alten Gott in Beziehung auf seine Wesenheit[3]), sein Daseyn, als welches Ueberallseyn ist[4]), und auf sein Wollen[5]) zugelegt.

Ueber Gottes Allwissenheit, dieses in der Schrift so erhaben dargestellte und selbst bey den heidnischen Philosophen so vielfach und schön besprochene[6]) Attribut finden sich die herrlichsten Expositionen bey den apostolischen Vätern[7]), Apologeten[8]), bey Irenäus†) und den Alexandrinern††).

---

1) *Alcuin.* **De differentia aeterni et sempiterni, immortalis et perpetui.**

2) *Theophil.* **Autolyc. I, 4.** *Tert,* **Deum immutabilem et informabilem credi necesse est ut aeternum. Transfiguratio autem interemptio est pristini. Adv. Prax. XXVII.** *Orig.* Ἐπὶ δὲ Θεοῦ, ὅστις αὐτὸς ἐστὶν ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἀεὶ τυγχάνων ἓν ἐστὶ ἀεὶ τὸ οἱονεὶ καὶ ἐπ' αὐτοῦ ὄνομα τὸ ὤν, **Or. XXIV.** Die Unveränderlichkeit bezeichnet er als Lehre der Juden und Christen. **Cels. I, 21.**

3) *Aug.* **ver. Rel. c. XVIII. n. 35. Trin. IV. Prooem.**

4) *Orig.* **Princ. I, 1. n. 6.**

5) *Aug.* **Opera mutas, non mutas consilium. Cf. I, 4. Omnino autem dei essentia, qua est, nihil mutabile habet nec in aeternitate nec in veritate nec in voluntate. Trin. IV. Prooem.**

6) *Thal.* (ap. *Clem.* **str. V, 14.)** *Plato* **Parmenid.** *Pind.* **O. I, 64.** *Aeschyl.* **Choeph. 201. 802.** *Xenoph.* **Sympos. IV. n. 48.** *Plut.* **Ser. num. vind. XXI. Cf.** *Pfanner.* **Syst. theol. gentil. purior.**

7) *Ignat.* **Eph. n. XV.** *Polyc.* **ad Philipp. c. IV.**

8) *Justin.* **Apol. I. n. 16. 44.** *Athen.* **leg. XXXI.** *Min. Fel.* **Ubique non tantum nobis proximus, sed infusus est. In solem adeo rursus intende: coelo affixus, sed terris omnibus sparsus est, pariter praesens ubique interest et miscetur omnibus; nusquam enim claritudo violatur. Quanto magis deus auctor omnium ac speculator omnium, a quo nullum potest esse secretum; tenebris interest, interest cogitationibus nostris, quasi alteris tenebris? Non tantum**

Bekannt ist, wie Viele den Namen Θεὸς von Θεᾶσθαι ableiteten[1]), worin Gottes Wesen eben als Erkenntniß und zwar als absolut klare und unmittelbare charakterisirt ist. Gottes Allwissenheit stand in der kirchlichen Lehre fest. Darin war enthalten, daß Er seiner selbst in unendlicher Weise bewußt ist[2]), und daß Er die Creatur mit all ihren verborgensten Schicksalen und Thaten, ihr geheimstes Dichten und Denken mit höchster Klarheit und Gewißheit erkennt[3]), eben so daß er alles Zukünftige[4]) schaut, wovon man in dem Prophetismus den factischen Beweis zeigte (*Tert.* Marc. II, 5.).

---

sub illo agimus, sed et cum illo, ut prope dixerim, vivimus. Octav. XXXII.

†) Nihil eorum, quae facta sunt, et quae fiunt, et fient, scientiam dei fugit. II, 26. n. 3.

††) *Clem.* Ὁ γάρ τοι θεὸς πάντα οἶδεν, οὐ μόνον τὰ ὄντα, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐσόμενα, καὶ ὡς ἔσται ἕκαστον. Τάς τε ἐπὶ μέρους κινήσεις προορῶν, πάντ' ἐφορᾷ, καὶ πάντ' ἐπακούει γυμνὴν ἔσωθεν τὴν ψυχὴν βλέπων καὶ τὴν ἐπίνοιαν τὴν ἑκάστου τῶν κατὰ μέρος ἔχει δι' αἰῶνος. Strom. VI, 17.

1) *Theophil.* Autolyc. I, 4. (cf. *Plut.* Is. Osir. LX.) *Bas.* Epl. VIII. n. 11. *Greg. Nyss.* Quod non sint tres dii ad Ablab. adv. Eun. Or. XII. In Cantic. Hom. V. *Joh. Dam.* O. F. I, 12. S. trin. c. V. *Pachym.* ad *Dion.* div. Nom. XII. Die Origination von θέσις *Theoph.* Autol. I, 4. *Clem.* str. I, 19. von θέειν (cf. *Plato* Cratyl. *Plut.* Is. Os. LX.), weil das Gute gleich lauft (*Clem.* str. IV, 23.), Gott allenthalben und allzeit sich bewegt *Theoph.* Autolyc. I, 4. *Amphil.* (*Gall.* VI, 307.), wogegen *Tertullian.* (Nat. II, 4.), wofür aber wieder *Scot. Erig.* (div. Nat. I, 13.), auch von αἰθεῖν (nach *Heb.* XII, 29.), so nach mehreren Alten (cf. *Greg. Naz.* Or. XXXVI.) auch *Joh. Dam.* O. F. I, 12.

2) *Orig.* Deus pater et unigenitus filius ejus et Spiritus sanctus non solum eorum quae creavit, verum etiam sui scientiam tenet. Princ. IV, 37.

3) *Polyc.* Phil. n. IV. *Justin.* Apol. I. n. 16. *Athenag.* leg. XXXI. *Min. Fel.* Octav. XXXII. *Iren.* IV, 19. n. 2. *Clem.* str. VI, 17. *Orig.* Princ. III, 1. n. 13. IV, 37.

4) *Justin.* Apol. I. n. 44. Tryph. XVI. *Tert.* Marc. II, 5. *Clem.* str. VI, 17. *Orig.* Princ. III, 1. n. 17. *Eus.* Dem. Ev. IV, 1.

Den Grund, warum er Alles erkennt, fand man darin, daß er Alles gemacht hat[1]), die Ideen der Dinge in sich trägt[2]) und in allen Dingen ist[3]). Daß Gott Alles auch das Freye und Zufällige erkennt, und die Gewißheit des göttlichen Vorerkennens die Freyheit nicht alterirt, keine Nothwendigkeit verhängt, lehren die Alten einmüthig, und ihre Verständigung dazu ist, daß Gottes Vorwissen auf die Dinge geht, wie sie an sich sind, daß sie vorausgesehen werden, weil und wie sie seyn werden, und nicht umgekehrt seyn und so seyn werden, weil sie so vorausgesehen sind[4]). Auch erinnern sie, wie die Vorwissenschaft Gottes keineswegs zu dem ἀργὸς λόγος berechtigt: z. B. Entweder ist vorgesehen, daß ich gesund werde oder das Gegentheil, in keinem Fall brauche ich einen Arzt[5]). Wie Cicero (div. II, 7. und *Aug.* Civ. dei V, 9.) meinten auch die Socinianer und Arminianer, die Vorhersehung Gottes läugnen zu müssen, um die Idee der Freyheit aufrecht zu erhalten, wohingegen die ältesten Kirchenväter (gleichwie auch schon die alten Stoiker) zwischen gewiß und nothwendig unterschieden und bemerkten, wie in der Vorhersehung grade die Gewißheit und Gewährschaft unserer Freyheit enthalten ist[6]) und die Präscienz läugnen, Gott läugnen ist[7]). Daß Gott das Böse und Uebele nicht voraussieht, statuirte Scotus Erigena, und sein Grund ist,

---

1) *Pantaen.* Fragm. in *Routh.* Reliq. sacr. T. I. p. 340. ebenso *Dionys.* div. Nom. VII. n. 2.

2) *Aug.* de quaest. LXXXIII. qu. XLVI. ebenso *Thom.* Summ. P. I. qu. XV. Art. III.

3) *Iren.* adv. Haer. IV, 19. n. 2. *Min. Fel.* Octav. XXXII.

4) *Orig.* Cels. II, 20. Princ. III, 1. n. 22. 3. n. 4. *Chrys.* de Proph. et obscur. Hom. I. n. 4. *Theod.* in Rom. VIII, 30. *Aug.* lib. arb. III, 3. n. 8. Civ. dei V, 9. n. 4. *Boeth.* Consol. l. V. Pros. III. VI. *Hildebert.* Tract. theol. c. IX. *Thom.* Tract. de Praescr. et Praedestin. c. III. IV.

5) *Orig.* adv. Cels. II, 10.

6) *Aug.* Civ. dei V, 9. n. 4. Lib. arb. III. n. 8.

7) *Aug.* Qui enim non est praescius omnium futurorum non est utique deus. Civ. dei V, 9. n. 4.

daß beydes eben als Nichts kein Erkenntnißobject sey (Praedest. XV. n. 5. 6.). Die Idee der sogenannten scientia media, wozu die Schrift (*Jerem.* XXXVIII, 17—26. I *Sam.* XXIII. 5—14.) die Veranlassung enthält, und welche wir bey Gregor von Nyssa, Chrysostomus schon angewandt, und von den Semipelagianern (*Aug.* Epl. CCXXV.) schon gemißbraucht, von Augustin aber rectifizirt (don. persev. XII. XIII.) sehen, hat zuerst von Petrus Fonseca, einem portugiesischen Jesuiten und Aristoteliker (XVI. saec.) ihren Ausdruck (scientia media) und von Molina[1]), des vorgenannten Schüler, ihre systematische Ausbildung und Aufstellung in der Theologie erhalten. Noch muß bemerkt werden, daß Augustin dem Worte Vorwissenschaft praescientia lieber das der scientia substituirt wissen wollte, weil erstere Bezeichnung eine Veranlassung bieten könnte zur Vorstellung, als ändere sich Gottes Erkenntniß aus einem Vorwissen in einfaches Wissen, und weil vor Gott Alles eine reine Gegenwart sey[2]). Die Frage, ob Gott auch alles bloß Mögliche erkennt (scientia simplicis intelligentiae), hat zuerst die mittelalterlichen Theologen beschäftigt. Indirect hat Origenes dieselbe negirt, wo er behauptet: Gott habe nur eine Welt wie die gegenwärtige machen können, weil nur eine beschränkte zu seiner Erkenntniß wie Macht im Verhältniß stehe (Princ. III, 5. n. 3.).

Trotz den biblischen Anthropopathismen und weil sie als dieses klar erkannt waren, ward der Unterschied des göttlichen Erkennens von dem menschlichen, daß es kein Denken, mit keiner Discursivität behaftet[3]), sondern reine successionslose[4])

---

1) *Molina* Conciliat. lib. arbit. cum gratia don. et div. praescientia. Antwerp. 1597. Ulyssip. 1587. Cf. *Vincent. Ferrer.* de scient. media. *Serry* (Pseudon. *Aug. Leblanc.*) Hist. congreg. de auxil. div. grat. I, 1. *Argentré* III, 165.

2) De div. quaest. ad Simplician. l. II. qu. II. n. 2.

3) *Aug.* div. qu. II. LXXXIII. Trin. XV, 14. darnach *Thom.* Summ. P. I. qu. XIV. Art. VII. und die übrigen Scholastiker.

4) *Clem.* Ἀθρόως τε γὰρ πάντα καὶ ἕκαστον ἐν μέρει, μιᾷ προβολῇ προςβλέπει. Strom. VI, 17.

Intuition ist, überall festgehalten, und besonders scharf von den Scholastikern entwickelt. Vor Allen hat Duns Scotus die absolute Unmittelbarkeit der göttlichen Erkenntniß, wie sie die Dinge alle in ihnen selbst schaut, mit aller Strenge durchgeführt. Die wesentliche Identität Gottes mit seinem Willen findet sich in der alten Tradition hinreichend verkündet, dann von den mittelalterlichen Theologen, namentlich von Scotus Erigena[1]), Thomas und Duns Scotus mit aller speculativen Schärfe entwickelt. Andererseits findet sich auch der formale Unterschied des Willens von der Erkenntniß und dem Seyn Gottes überall anerkannt. Nur von Scotus Erigena ist zu bemerken, daß er das Erkennen für absolut identisch mit dem Wollen faßte (de Praed. c. II. n. 1.) in der Intention, auf diese Weise seinem Prädestinatianismus eine speculative Begründung zu geben. Als primäres Object, als letzten Zweck des göttlichen Wollens, als eigentliches Formalprincip, warum er will, wird überall Er selbst, nirgends die Creatur bezeichnet[2]), sein Wille als von sich allein bewegt und bestimmt dargestellt[3]), auch alle Wählerey von

---

1) Deus quidem omnia, quae fecit propria voluntate, nulla autem necessitate fecit. Quid enim cogeret deum, ut aliquid faceret? Quod si aliqua eum causa compelleret ad faciendum, ea merito major meliorque eo crederetur, ac per hoc ipsa non ipse summa omnium causa deusque coleretur. Si vero una et principalis totius universitatis causa, voluntas Dei, et pie creditur et recte intelligitur, frustra in ipsa vel ante ipsam necessitas fingitur. Age jam, si omne quod in deo est, deus est, voluntas autem dei in deo est, deus est igitur dei voluntas. Non enim aliud est ei esse et velle, sed quod est esse, hoc est et velle. Proinde si voluntas dei libera est (aliter enim credere impium est), libera vero voluntas omni caret necessitate. Igitur nulla necessitas voluntatem dei possidet. De Praedest. cap. II. n. 1. in *Mauguin* Vindic. praedest. et grat. Tom. I. p. 114.

2) *Tert.* Non placet deo, quod ipse non produxit. Cult. foem. c. VII. *Aug.* Non fruitur nobis, sed utitur. Doct. christ. I. n. 34.

3) *Iren.* II, 1. n. 1. III, 8. n. 3. *Aug.* Civ. dei XI, 24. *Scot. Erig.* Praed. II. n. 1. *Hildebert.* Tract. theol. c. IX.

thm entfernt, und sein Wille als ein ewig bestimmter erfaßt[1]). Der Unterschied der **voluntas antecedens und consequens** ist von den Alten[2]) auf die mittelalterlichen Theologen vererbt und von diesen schärfer bestimmt worden. Nach Augustin bezeichneten auch die Scholastiker den Willen Gottes in seinen Aeusserungsweisen als **voluntas signi**[3]) und bestimmten ihren Unterschied gegen die seit Petrus Lombardus (**sent. I. dist. XLV.**) sogenannte **voluntas beneplaciti.** Den Unterschied eines bloß zulassenden Willens und eines rathenden, gebietenden, vollbringenden Willens, welchen die Alten überall hervorheben und namentlich in der Theodicäe geltend machen, stellten Scotus Erigena und überhaupt die Prädestinatianer und der sich an sie anlehnende Calvin in Abrede (**inst. I, 18. n. 1.**). Die Freyheit Gottes in seinem Wirken nach Aussen zu bekennen, und jede Art von Nothwendigkeit von ihm fern zu halten, war von jeher ein Hauptbestreben der christlichen Lehrer[4]), wozu die in der Vorstellung eines Fatums befangenen Heiden und die ethnisirenden Häretiker beständig herausfoderten. Die Freiheit Gottes läugnete Abälard,

---

1) *Hippolyt.* Τὸ θέλειν ἔχει ὁ θεὸς, οὐ τὸ μὴ θέλειν· τρεπτοῦ γὰρ τοῦτο καὶ προαιρετοῦ, ἀϊδίῳ γὰρ θελήματι θεοῦ ἕπεται τὰ γινόμενα ᾧ καὶ γενομενα μένει σωζομενα. **Serm. de theol. cit. in Conc. Lateran. (649) secretar. V.**

2) Θέλημα πρῶτον, προηγούμενον, θέλημα δεύτερον bey ***Chrys.* in Eph. Hom. I. n. 2.** θέλημα προηγούμενον, θέλημα ἑπόμενον bey ***Joh. Dam.* Orth. fid. II, 29. cont. Haer. Manich c. I.** Ebenso schon Platon und die Platoniker, z. B. *Hieroeles.* S. *Phot.* **Cod. CCLI.**

3) *Thom.* **Summ. P. I. qu. XIX. Art. XI.** *Bonav.* **Sent. I. dist. XLV. qu. I. Art. II.**

4) *Theophil.* **Autolyc. II, 13.** *Iren.* **Non decet autem eum qui super omnia deus, cum sit liber et suae potestatis, necessitati servisse dicere, ut sit aliquid secundum concessionem praeter sententiam ejus, alioquin necessitatem majorem et dominatiorem facerent, quam deum, quando id, quod magis potest, antiquius est omnibus. II, 5. n. 4.** *Tert.* **Libertas, non necessitas deo competit. Herm. XVI.** *Hippolyt.* **adv. Noet. c. VIII. X.** *Epiph.* **Haer. LXX. n. 7.**

nach welchem Gott das Gute wirken muß[1]). Daß er nach Aussen Alles mit Nothwendigkeit thut, schafft, erlöst u. s. w., ist auch die Lehre des Thomas Bradwardin (1330), Doctor von Oxford, später Erzbischof von Canterbury[2]); daß von Gott Alles mit derselben Nothwendigkeit hervorgeht, mit welcher ein Dreyeck aus drey Winkeln und Seiten besteht, lehrt Spinoza[3]), spricht aber dabey immer von Gottes Freyheit[4]), weil das aus innerer Nothwendigkeit, nur nicht durch äussern Zwang gewirkte, nach ihm wahrhaft frey ist.

Der Schrift folgend bekannten die Kirchlichen die Macht Gottes als absolute[5]). Nach ihnen kann Gott Alles, was können Macht[6]) und nichts, was können nur Ohnmacht[7]), Vernichtung der Macht und des Wesens Gottes wäre[8]),

---

1) Theol. christ. l. V.

2) De causa dei III, 53. Art. XXII.

3) Ethic. P. I. Prop. XVI. Schol. zu Propos. XVII. Cogit. metaphys. P. II. c. V.

4) Ethic. P. I. Prop. XVII. Coroll. II. Epl. XLIX.

5) *Tert.* Non posse quid, deo non licet. Marc. I, 22. *Hippol.* Οὐ τὸ μὲν δυνατὸς, τὸ δὲ ἀδύνατος ῥηθέσεται περὶ θεοῦ. Adv. Plat. et Graec. n. II. Ἀπειροδυνάμῳ θελήσει τοῦ θεοῦ καὶ γέγονε πάντα καὶ σώζεται τὰ γενόμενα. De theol. et incarn. adv. Beron et Helicon. n. I.

6) *Aug.* Nec potestas ejus minuitur, cum dicitur mori fallique non posse. Sic enim hoc non potest ut potius, si posset, minoris esset utique potestatis. Recte quippe omnipotens dicitur, qui tamen mori et falli non potest; dicitur enim omnipotens faciendo, quod vult, non patiendo, quod non vult; quod ei si accideret, nequaquam esset omnipotens. Unde propterea quaedam non potest, quia omnipotens est. Civ. dei V, 10. n. 1. *Hug. a S. Vict.* Omnia potest deus, quae posse potentia est. De Sacram. l. I. P. II. c. XXII.

7) *Tit.* (Bostr.) Εἰ δὲ λέγομεν, ὡς οὐ δύναται θεὸς ἄδικόν τι ποιῆσαι, καλῶς δὴ φαμὲν. Τὸ μέντοι μὴ δύνασθαι οὐ πρὸς ἀσθένειαν ἔλκομεν, ἀλλὰ πρὸς ἀκρότητα τοῦ μὴ βούλεσθαι, καὶ πρὸς τὸ ἀμετάστατον τῆς τοῦ χείρονος παραιτήσεως· ἄτρεπτος γὰρ ὢν τὴν φύσιν, ἄτρεπτον ἔχει τὸ μὴ βούλεσθαι τι κακὸν δρᾶσαι. Adv. Man. II, 5.

8) *Orig.* Δύναται δὲ καθ' ἡμᾶς πάντα ὁ θεὸς, ἅπερ δυνάμε-

z. B. Unwahrheit ſagen und Unrecht thun[1]); ähnlich faſſen ſich die Spätern[2]). Thomas faßt dieſes in der Formel: Gott könne Alles nach der potentia activa, aber nichts nach der potentia passiva, Sündigen aber gehöre nicht zur potentia activa, ſondern ſey vielmehr ein Abfall der actio perfecta (P. I. qu. XXV). Die bibliſche Formel, daß er macht, was er will, von Tertullian[3]), Hippolyt[4]), Euſebius[5]), Auguſtin[6]) und Andern gebraucht, verdrehte trotz der bey den Alten ſchon vorkommenden Verwahrung[7]) und den erſten Regeln der Logik Abälard in der Behauptung, mehr als er wirklich gemacht, und anders, als wie er es gemacht, könne er nicht machen[8]), worin ihm Wicleff (art. XXV.) und Hobbes folgten. Höchſt merkwürdig iſt auch der Einfall des Origenes, die Macht Gottes müſſe, um ſich ſelber zum Verſtändniß zu kommen, begrenzt ſeyn[9]).

---

νος τοῦ θεὸς εἶναι καὶ τοῦ ἀγαθὸς εἶναι καὶ σόφος εἶναι οὐκ ἐξίσταται. Cels. III, 70.

1) *Clem.* Οὐδὲν γὰρ ἀδύνατον τῷ θεῷ πλὴν ψεύσασθαι. I Cor. n. XXVII.

2) *Abael.* Alioquin e converso impotentiam diceremus potentiam, et potentiam impotentiam. Nemo itaque deum impotentem in aliquo dicere praesumat, si non possit peccare sicut nos possumus, quia nec in nobis ipsis hoc potentiae tribuendum est, sed infirmitati. Introd. ad Theol. III, 4.

3) Deo nihil impossibile, nisi quod non vult. Carn. Christi III. Dei enim posse velle est, et non posse nolle. Prax. X.

4) Adv. Noet. n. VIII. X.

5) Θέλων δὲ ταῦτα καὶ δύναται. Dem. Ev. IV, 1.

6) Enchirid. XXIV. Civ. dei XXI, 7. n. 1.

7) *Tert.* Sed si tam abrupte in praesumptionibus nostris hac sententia utamur, quidvis de deo confingere poterimus, quasi fecerit, quia facere potuerit. Non autem quia omnia potest facere, ideo utique credendum est illum fecisse etiam, quod non fecerit. Sed an fecerit requirendum. Prax. X.

8) Introd. ad Theol. III, 4 sq. Cf. error. Abael. n. 7. So ſagt er auch, Gott könne das Böſe nicht verhüten. Ibid. n. 8.

9) Πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ λεκτέον, καὶ μὴ προφάσει εὐφημίας τὴν περιγραφὴν αὐτῆς περιαιρετέον·

Hervorgehoben wird von den Alten, wie Gott durch sein bloßes Wollen wirkt[1]) und in einem einzigen untheilbaren Acte Alles will[2]) und wirkt[3]). Von der Heiligkeit[4]), dem Cardinalattribute des göttlichen Willens und Wesens, finden wir bey den Aeltern und Jüngern die würdigsten und strengsten Begriffe. Gegen die Heiden, namentlich Stoiker und Epikuräer hatten die Väter hauptsächlich deren Erscheinung als Gottes Zorn[5]) oder Strafgerechtigkeit zu behaupten, und beriefen sich deßhalb unter Andern auf das Bewußtseyn der ihn fürchtenden Seele[6]). Besonders oft und stark finden wir andererseits die Gütigkeit Gottes gegen uns[7]), wie auch seine innere absolute Güte[8]) hervorgehoben, und erstere als Manifestation der letztern[9]) dargestellt. Daß zwischen der Güte und Gerechtigkeit kein Verhältniß des Widerspruchs obwalte, war den Kirchlichen von vorne her-

---

ἐὰν γὰρ ᾖ ἄπειρος ἡ θεοῦ δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μηδὲ ἑαυτὴν οἰεῖν· τῇ γὰρ φύσει τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον. πεποίηκε τοίνυν τοσαῦτα ὧν ἠδύνατο περιδράξασθαι καὶ ἔχειν αὐτὰ ὑπὸ χεῖρας, καὶ συγκρατεῖν ὑπὸ τὴν αὐτοῦ πρόνοιαν· ὥςπερ καὶ τοσαύτην ὕλην κατεσκεύασεν, ὅσην ἠδύνατο κατακοσμῆσαι. **Princ. II, 9. n. 1.**

1) *Clem.* Ψιλῷ τῷ βούλεσθαι δημιουργεῖ καὶ τῷ μόνον ἐθελῆσαι αὐτοῦ ἔπεται τὸ γεγενῆσθαι. **Coh. IV.** *Hippolyt.* **c. Noet. X.**

2) *Clem.* Ἓν γὰρ οἶμαι τὸ βούλημα τοῦ θεοῦ ἐν μιᾷ ταυτότητι. **Strom. VI, 16.**

3) *Joh. Dam.* **Orth. fid. I, 10.**

4) Ἅγιος = von der Erde abgesondert, (γῆ mit dem α privativum) nach *Orig.* **Lev. Hom. X. n. 1.** *Theod.* **Graec. affect. cur. serm. III. u. A.** Andere leiten es bekanntlich von ἄζω.

5) *Theoph.* **Autolyc. I, 5.** *Tert.* **Testim. anim. c. I sq.** *Lact.* **de Ira dei.**

6) *Tert.* **Testim. anim. c. I. II. III.**

7) *Clem.* **I Cor. n. XX.** *Athen.* **leg. XXII.** *Minuc. Fel.* **Oct. XXXVI.** *Clem.* **str. I, 17. Paed. I, 8.** *Greg. Naz.* **Or. XXVI.**

8) *Iren.* **III, 25. n. 3.** *Tat.* **Graec. VII.** *Tert.* **Scorp. V.** *Orig.* **in Num. XXII, 4.** *Bas.* **de fide hom. XV. n. 2. in Ps. XXXIII. n. 11.**

9) *Athen.* **leg. XXIII. XXVI.**

ein gewiß. Dagegen statuirten zwischen beyden einen absoluten Gegensatz die Gnostiker, welche auf diesen Grund einen höhern guten und einen untergeordneten gerechten Gott annahmen[1]), wohingegen die Kirchlichen bemerkten, daß der wahre Gott zugleich gut und gerecht seyn müsse[2]), seine Güte gerecht und seine Gerechtigkeit gut sey[3]), daß der in sich gute gegen uns, da wir Gutes thun, besonders aber, da wir sündigen, als gerechten sich beweise[4]). Die Scholastiker entwickeln nach Anselmus, wie die Gerechtigkeit ein condecens der Gütigkeit ist[5]). Gegen die vindicative Gerechtigkeit erhoben sich direct zuerst die Socinianer und Arminianer. Zur Vertheidigung der Vollkommenheit des göttlichen Willens bemerken die Väter, daß von ihm nichts Böses, sondern nur Gutes kömmt[6]), daß er das Böse auf alle Weise zu verhindern sucht[7]), daß die Freyheit, die er dem Menschen gegeben hat, an sich gut ist, und deren Mißbrauch von ihm nicht absolut verhindert werden muß (*Clem.* str. I, 17.). Das Uebele, welches sie genau vom Bösen unterscheiden[8]), sey nicht

---

1) So Marzion (*Iren.* III, 25. n. 3. *Tert.* Marc. I, 6. *Eznich.* Confut. haer. l. IV. adv. Marc. I sq.), Koluthus (*Epiph.* Haer. LXII, 2.).

2) *Iren.* III, 25. n. 2. *Tert.* adv. Marc. II, 12 sq. Resurr. carn. XIV. Pudic. II. *Eznich.* Confut. haer. l. IV. adv. Marc. 5.

3) *Clem.* strom. VI, 14. Cf. *Pet. Chrys.* Serm. VI. *Aug.* Gen. lit. I, 11.

4) *Tert.* Accipe igitur et causam, qui apud deum discis, tam optimum, quam et justum, de suo optimum, de nostro justum. Nisi enim homo deliquisset, optimum solummodo deum nosset ex naturae proprietate, at nunc etiam justum eum patitur, ex causae necessitate, tamen et hoc ipso optimum, dum et justum. Et bono enim juvando, et malo puniendo justitiam exhibens, utramque sententiam bono praestat, hinc vindicans istud, inde remunerans illud. Res. carn. XIV.

5) *Thom.* Summ. P. I. qu. XXI. Art. I.

6) *Tatian.* Graec. XI. *Iren.* IV, 29. n. 1 sq. *Tert.* Marc. II, 6.

7) *Bas.* in Ps. XLVIII. n. 8.

8) *Tert.* unterscheidet schon malum delicti und malum supplicii,

gegen Gottes Güte; die Leiden dienen einerseits die Tugend des Gerechten zu bewähren[1]), ihn zum Gebete zu mahnen[2]), und seyen voller Tröstungen für ihn[3]), andererseits dienen sie die Sünde zu heilen[4]) und zu bestrafen[5]); bezwecken überhaupt die Creatur zum Bewußtseyn ihrer Grenze zu bringen[6]) und seyen in allweg heilsam[7]).

Die Lehre von Gott dem Einen[8]) oder der Monarchie[9]), wie man dieselbe nach Philo (περὶ μοναρχίας) nannte, stand in dem christlichen Bekenntnisse allzeit vorne an[10]). Die Idee der Einheit Gottes erkannte man als eingepflanzt[11]), und

---

culpae und poenae. Marc. II, 14. mala peccatoria und ultoria. Marc. II, 24.

1) *Tit. Bostr.* adv. Manich. II, 9. 10. *Aug.* Cur enim non crearet, quos praesciebat bonis profuturos, ut et utiles eorum bonis voluntatibus exercendis admonendisque nascantur et juste pro sua mala voluntate patiantur. Gen. lit. XI, 6. n. 8.

2) *Tit. Bostr.* adv. Manich. II, 15.

3) *Tit. Bostr.* adv. Manich. II, 9.

4) *Orig.* Princ. II, 10. *Clem.* Paed. I, 8.

5) *Tert.* Marc. I, 16. 25. 26. II, 14. Test. an. c. II. anim. XIX. *Tit. Bostr.* adv. Manich. II, 9. *Lact.* de Ira dei c. IV.

6) *Iren.* Suam enim infirmitatem dicere per sustinentiam nihil est malum, magis autem et bonum est non aberrare in natura sua, extolli vero adversus deum et praesumptionem suae gloriae assumere, ingratum reddens hominem, multum mali inferebat ei. V, 3. n. 1.

7) *Tit. Bostr.* adv. Man. II, 12—16.

8) Deus singularis *Lact.* Mort. persec. c. II. V. Ira dei XX. Div. Inst. I, 1. II, 1. III, 4 etc. Deus summus *Lact.* Mort. persec. I. XLVII. Div. Inst. I, 1. 5. 6. II, 1 etc. Deus princeps. *Arnob.* I, 32.

9) *Justin.* lib. περὶ μοναρχίας (*Eus.* IV, 18). *Iren.* περὶ μοναρχίας ad Flor. Epl. (fragm. ap. *Eus.* V, 20.). περὶ μοναρχίας θεολογίαι *Eus.* Dem. Ev. III, 2. *Tert.* Prax. c. III. *Eus.* de Psalm. Asaph. insc. n. X. (in *Montfaucon* Coll. N. PP. T. I. p. 424.) *Bas.* Sp. S. c. XVIII.

10) *Herm.* Pastor. l. II. mand. I. *Ignat.* Magn. VIII. *Athen.* leg. IV. *Iren.* I, 10. n. 1. *Justin.* Coh. XXXVI.

11) *Athen.* leg. VII. *Tert.* Apol. XVII. Scap. II.

als das Mittel ihrer reinen Entwickelung die Offenbarung[1]). Dieselbe darzuthun, verwiesen die Alten, in deren Fußstapfen die Mittelalterlichen traten, auf die Suffizienz Eines Gottes zur Schöpfung und Erhaltung der Welt[2]), auf die Einheit der Welt[3]) in ihrer Ordnung und Regierung, auf das unmittelbare Zeugniß der menschlichen Seele[4]), auf die alten Traditionen[5]), die Uebereinstimmung der intelligentern Heiden[6]). Zu diesen kosmologischen und anthropologischen De-

---

1) *Athen.* leg. VII. Cfr. *Tert.* Marc. I, 18.

2) *Tert.* Marc. I, 5. *Ath.* adv. Gent. n. 39. *Lact.* div. Inst. I, 3. *Mar. Vict.* de Physic. c. III. IV. *Ambr.* Fid. I, 1. *Abael.* Theol. christ. l. V. *Hugo* (S. Vict.) Summ. sentent. tr. IV. c. IV. *Duns Scot.* de Rer. princip qu. I. Art. III.

3) *Iren.* II, 27. n. 2. II, 1. n. 4. *Justin.* Coh. XVII. *Tert.* Marc. I, 3. 5. *Orig.* Cels. I, 23. *Min. Fel.* Oct. XX. *Athan.* adv. Gent. n. 38. 39. *Lact.* div. Inst. I, 3 sq. Ira dei XIII. *Tit. Bostr.* adv. Man. II, 37. *Mar. Vict.* adv. Manich. de Phys. V. *Greg. Naz.* Or. XXXV. *Cyr.* in Malach. n. XXV. *Joh. Damasc.* Orth. fid. I, 5. *Abael.* Intr. in Theol. III, 2. *Hug. S. Vict.* Trin. summ. per visib. agnit. c. XIX.

4) *Tert.* Test. anim. c. II. Scap. II. Apol. XVII. *Min. Fel.* Audio vulgus cum ad coelum manus tendunt, nihil aliud, quam *deum* dicunt et: *deus magnus est*; et: *deus verus est*; et: *si deus dederit.* Vulgi iste naturalis sermo est an christiani confitentis oratio. Octav. XVIII. *Lact.* Nam et cum jurant et cum optant et cum gratias agunt non Jovem aut deos multos, sed deum nominant: adeo ipsa veritas cogente natura etiam ab invitis pectoribus erumpit, quod quidem non faciunt in prosperis rebus. Nam tum maxime deus ex memoria hominum elabitur, cum beneficiis ejus fruentes honorem dare divinae indulgentiae debent. At vero, si qua necessitas gravis presserit, tunc deum recordantur. Div. Inst. II, 1.

5) *Justin.* heißt sie die καθολικὴ δόξα. Mon. c. I.

6) *Justin.* Coh. XVIII. XIX. Monarch. I. II sq. Tryph. VI. *Athen.* leg. V VI. VII. *Min. Fel.* Oct. XIX. *Clem.* str. V, 14. *Lact.* div. Inst. I, 6. *Cyr.* cont. Julian. l. I. *Prudent.* Apotheos. c. Haer. Sabell. Cf. *Petav.* de Deo I, 3. *Pfanner.* System. theol. gentil. purior. c. II. §. 9. *Voss.* Histor. doctr. de uno deo. De orig. et progress. Idolol. I, 2. *Huet.* Quaest. Alnet. II, 2. §. 13.

ductionen kamen auch die ontologischen aus der Einheit der ersten Ursache[1]) und des letzten Zwecks[2]), aus der Idee des Seyns[3]) des Wahren[4]), Guten[5]) und Schönen, des Höchsten[6]), des obersten Herrschers[7]), aus der Unmöglichkeit einer Coexistenz mehrer Unermeßlichen in der Welt[8]), aus der Unmöglichkeit einer Pluralität von Allmächtigen[9]), von Wesen von sich[10]), aus der Unmöglichkeit eines Unterschiedes[11]),

---

1) *Hippolyt.* adv. Noet. n. XI. *Joh. Dam.* Orth. fid. I, 5. *Dionys.* div. Nom. c. V. n. 13. *Anselm.* Mon. III. IV. *Duns Scot.* de Rer. princip. qu. I. Art. III.

2) *Duns Scot.* Dist. I. II. qu. II. Schol. X. Rerum princ. qu. I. Art. III.

3) *Cyr.* A. Οὐ γὰρ ὦ βέλτιστε, φαίης ἄν, τὸ ἀληθῶς ὂν ἓν εἶναι τι καὶ οὐ πολλὰ, τοῦτο δὲ ἐστὶ θεὸς, ἤτοι θεοῦ φύσις; B. Φαίην ἄν. Trin. dial. IV. *Duns Scot.* Sent. l. I. dist. II. qu. II. Schol. X.

4) *Fulgent.* ad Donat. c. XIV.

5) *Athen.* leg. XXIII. *Boeth.* Consol. l. III. Pros. X. XI.

6) *Tert.* adv. Marc. I, 3. 4. Hermog. IV. *Novat.* Trin. c. IV. *Prudent.* adv. Marc. V, 20—24. *Abael.* Theol. christ. l. V. *Duns Scot.* Sent. I. dist. II. qu. II. Schol. X. De rer. princip. qu. I. Art. III.

7) *Lact.* Ira dei c. XI. *Prudent.* Hamartigenia adv. Marc. V, 22 sq. *Thom.* adv. gent. I, 42. Summ. P. I. qu. XI. Art. III.

8) *Athen.* leg. VIII. *Iren.* II, 1. n. 2. 5. *Tert.* Marc. I, 11. *Athen.* adv. gent. n. 6. *Cyr.* Trin. c. IV. *Joh. Dam.* Orth. fid. I, 5. *Rich. S. Victor.* Trin. P. I. l. II. c. VI.

9) *Cypr.* Neque enim illa sublimitas potest habere consortem, cum sola omnem teneat potestatem. Idol. vanit. *Lact.* Ira dei XI. *Rich. S. Victor.* Trin. I, 14.

10) *Justin.* Τὸ γὰρ ἀγέννητον τῷ ἀγεννήτῳ ὅμοιον ἐστὶ καὶ ἴσον καὶ ταὐτὸν, καὶ οὐδὲ δυνάμει, οὔτε τιμῇ προκριθείη ἄν θατέρου τὸ ἕτερον, ὅθεν οὐδὲ πολλὰ ἐστὶ τὰ ἀγέννητα· εἰ γὰρ διαφορά τις ἦν ἐν αὐτοῖς, οὐκ ἂν εὕροις ἀναζητῶν τὸ αἴτιον τῆς διαφορᾶς, ἀλλ' ἐπ' ἄπειρον ἀεὶ τὴν διάνοιαν πέμπων, ἐπὶ ἑνός ποτε στήσῃ ἀγεννήτου κἀμὼν, καὶ τοῦτο φήσεις ἁπάντων αἴτιον. Tryph. VI.

11) *Justin.* Tryph. VI. *Cyr.* Trin. IV. *Joh. Dam.* Orth. fid. I, 5.

ſo einer Zahl von Göttern, umgekehrt aus der Unmöglichkeit einer Aehnlichkeit, ſomit gleichen Gottheit der Götter[1]), aus der Undenkbarkeit jedes Verhältniſſes der angenommenen mehren Göttern untereinander und gegen die Creatur, und dieſer zu ihnen[2]), und endlich berief man ſich auf die Ausſagen Gottes über ſich ſelbſt[3]). Marius Victorinus bemerkt, wie Gott allein Einer iſt[4]) und Baſilius und Andere zeigen eben darum aus der weſentlichen Einheit des Sohnes und Geiſtes deren wahrhaftige Gottesnatur.

Gegen die kirchliche Lehre von der Monarchie traten Marcion[5]), Bardeſanes[6]), die Manichäer[7]) mit ihrem Dualismus auf und desgleichen ihre Ableger im Mittelalter die Paulizianer[8]). Man widerlegte ſie durch die Bemerkung,

---

1) *Athen.* Τὰ μὲν γὰρ γενητὰ ὅμοια τοῖς παραδείγμασιν· τὰ δὲ ἀγέννητα ἀνόμοια οὔτε ἀπὸ τινὸς, οὔτε πρὸς τινὰ γενόμενα. **Leg. VIII.**

2) *Iren.* **Unus quisque deus suis contentus erit, et non curiose aget de alienis; si quo minus, injustus erit et avarus et cessans esse quod deus est, et unaquaeque conditio (Schöpfung) suum fabricatorem glorificabit, et ipso sufficiens erit, et alterum non cognoscet, si quo minus, apostata justissime ab omnibus judicata dignissimam concipiet poenam. II, 1. n. 5.** Das non plus ultra von ſubtiler Speculation bey *Duns Scot.* **Sent. I. dist. II. qu. III. Schol. I. II.**

3) *Athenag.* **leg VII. IX.** *Tert.* **Marc. II, 26.**

4) **Solus autem deus unus est, ergo quidquid extra deum, multa. In Gal III, 20.**

5) *Rhodon* **ap.** *Eus.* **H. E. V, 13.** *Iren.* **I, 29. II, 1. n. 4. III, 13.** *Tert.* **Marc. I, 2 sq.** (Pseudo-) *Orig.* **de recta in deum fide. Sect. II.** *Eznich.* **Conf. Haer. l. IV. adv. Marcion.** Nach Andern ſtatuirten die Marzioniten drey Principien. *Ath.* **c. Arian. Or. III. n. 15. Decr. fid Nic. n. 26.** *Epiph.* **Haer. XLII. n. 2. 6.**

6) *Eus.* **H. E. IV, 30.** *Theod.* **H. E. I, 22.** *Epiph.* **Haer. XXXV. LV.**

7) *Felix* **Disput. c. Aug. I, 17. 18.** *Alex. Lycopol.* **(300) Manich. placita.** *Ath.* **c. Ar. Or. III. n. 15.** *Aug.* **Faust. XX, 1. XXI, 1. Haer. XLVI.** und ſonſt oft. *Theod.* **H. E. I, 26.** *Epiph.* **Haer. LXVI.**

8) *Phot.* **Περὶ τῆς** Μανιχαίων **ἀναβλαστήσεως. (*Gall.* XIII.)**

daß die beyden Principien entweder in oder neben einander existiren müßten, was beydes aber gleich unmöglich sey[1]); daß wenn beyde durch ein drittes auseinander und in ihren respectiven Grenzen eingeschlossen gehalten würden, dieses dritte ein größeres, sie also — gegen die Voraussetzung[2]) — nicht die größten wären; daß zwey ewige und allmächtige, welche mit einander im Kampfe, eine Ungereimtheit ohne Gleichen[3]), ein zweites[4]) und böses Princip[5]) ein Widerspruch sey; daß, wenn zwey höchste Principien statuirt werden, man eben so gut eine ganze Menge statuiren könne[6]). Didymus argumentirt (adv. Manich.), das Böse sey strafbar, also corruptibel, also nicht ewig. Das Gute wolle das Böse zerstören, dieses sey also zerstörbar, also kein ewiges Princip. Das Gute sey ewig, das Böse als sein Gegentheil somit nicht ewig; das Böse könne dieses nur durch Freyheit und deren Mißbrauch seyn, es sey also nicht durch Natur, folglich nicht ursprünglich und ewig böse. In ähnlicher Weise schließt Zacharias von Mytilene (disput. adv. Manich.), das Gute sey ein Princip, das Böse als dessen Gegentheil folglich

---

*Petr.* (Sicul.) Hist. Manichaeor. (Bibl. PP. Lugd. T. XVI.) *Joh.* (Ozniens.) Orat. cont. Paulic. ed. Venet. 1833.

1) *Tit. Bostr.* adv. Manich. I, 5—7.

2) *Iren.* adv. Haer. II, 1. n. 4.

3) *Mar. Victor.* Potesne majus et minus de aeternis ingenitis arbitrari? Si tenebras antiferes, ipsis dabis omne principium, et earum erit esse majores. Si lumen fateris antiquius, ab eo omnia confiteris. Si utrumque neque coaevum perspicis, aut vinci neutro erit, aut manebit alteri, quod unus exceperit. Et ubi hic erit omnipotens, vel aeternus? Nunquid in altero ipsorum, qui victor erit, et in pari existentia fiet causa dissimilis, et ingenitorum bellum reget eventus aut suscipiet casus? absit animae sensui advertere hunc errorem atque tam amentem intelligentiam confiteri abjiciat spes humana. Cont. Manich. (*Sirmond.* Opp. I, 249.).

4) *Tert.* Marc. I, 3.

5) *Iren.* III, 25. n. 3. *Tert.* Marc. I, 2

6) *Tert.* Marc. I, 4. 5.

keines, das Gute sey ewig, das Böse als dessen Gegentheil folglich nicht ewig.

Wie dem Polytheismus, so opponiren die Kirchenväter auch, wie sich von selbst versteht, dem Pantheismus, welchem die heidnische Philosophie auf den Stufen ihrer höchsten Entwickelung (Stoiker, Platoniker) huldigte. Nichts kann den Pantheismus entschiedener ausschließen und ihn so gradezu vernichten, als die Lehre von einem persönlichen Gott und einer freyen Schöpfung der Welt aus Nichts, welche die ältesten Apologeten und Lehrer des Christenthums vortragen und strenge urgiren. Der Verfasser der dem Justin zugeschriebenen **quaestiones ad graecos** bemerkt zur Beseitigung aller pantheistischen Vorstellungsweise, Gott wirke nicht durch sein Seyn, sondern durch sein Wollen (**III.**), eben so Tatian, Gott sey nicht der Geist der Materie, keine Weltseele (**Graec. IV.**), und wenn z. B. bey Origenes und Andern manche dem alten Pantheismus geläufigen Ausdrucksweisen Weltseele, Weltthier ꝛc.[1]) vorkommen, so ist es eben nur eine Accommodation der Sprache, nicht der Vorstellung. Dagegen findet sich das pantheistische Element in dem Apokryphon **Evangelium Evae**[2]), wie nicht minder in dem Manichäismus[3]). Daß die Sprache des Pseudo-Dionysius sehr stark pantheistisch tingirt ist, ist oben bemerkt worden. Dagegen dürfte Scotus Erigena, welcher, so viel aus Dionys, Maximus und Gregor von Nyssa entlehnt, selbst in Beziehung auf die Anschauungsweise schwer vom Verdacht des Pantheismus zu befreyen seyn, eben so der ihm folgende Berengar. Als entschiedene Pantheisten traten Amalrich von Bena,

---

1) *Orig.* **Magnum animal mundus. Princ. II, 1. 3.** *Hil.* **Deus anima mundi. In Ps. CXIX.**

2) Ἐγὼ σὺ καὶ σὺ ἐγὼ, καὶ ὅπου ἂν ᾖς καὶ ἐγὼ καὶ ἐν πᾶσιν . . . ἐσπαρμένος. **Ap.** *Epiph.* **XXVI. n. 3.**

3) Nur Eine Substanz. *Aug.* **Faust. XX, 11. Act. cum Felic. Manich. I, 18.** Gott in Allem gezeugt, geboren, in Allem lebend, in Allem sinnliche Lust und Schmach leidend. *Aug.* **Faust. XXII, 79. Nat. Bon. c. XLIV.**

Lehrer zu Paris[1]) und Magister David von Dinant[2]) auf, welche lehrten, Alles sey Eines und Gott, Gott die erste Materie aller Dinge. An sie reihen sich in der spätern Zeit Giordano Bruno[3]) und Spinoza. Hegel hat den Pantheismus des letztern bestritten, um einen subtilern an dessen Stelle zu setzen.

## Cap. II.

### Dreyfaltigkeit.

Die Benennung Trias[4]) finden wir zuerst bey Theophilus von Antiochien, darnach bey den Alexandrinern sehr im Schwunge, und nach der Synode von Alexandrien (317) durchaus herrschend in der griechischen Kirche, wie in der lateinischen seit und durch Tertullian das entsprechende trinitas.

Οὐσία bald für ὑπόστασις, bald = essentia gebraucht[5]), fixirte sich später für den kirchlichen Gebrauch in letzterer Bedeutung. Ebenso wurde ὑπόστασις früher schwankend

---

1) Omnia unum, quia quidquid est, est deus. S. *Conc. Paris.* 1210. (in *Marten.* et *Durand.* Thes. nov. Anecd. T. IV. p. 163.).

2) *Caes. Heisterb.* Mirab. V, 22. *Thom.* Sent. II. dist. XVII. qu. I. Art I.

3) S. dessen von Wagner edirten Werke.

4) *Theophil.* Autolyc. II, 15. (Pseudo-) *Justin.* l. περὶ τριάδος. *Clem.* strom. VII, 7. *Orig.* Exod. Hom. IX. n. 3. In Ps. XLIV, 16. Princ. IV, 20. In Matth. T. XV. n. 31. Trinitas *Tert.* Prax. III. XII. Pudic. XXI. *Cyp.* Epl. ad Jubaj. LXXIII. Sonst findet sich auch die Bezeichnung οἰκονομία (*Hippolyt.* adv. Noet. VIII. XIV. *Tert.* Prax. II. III. VIII.), dispensatio, dispositio (*Tert.* Prax. IV.). Nach Valois (ad *Eus.* H. E. I, 2.) stünde vom Vater μοναρχία, vom Sohn und Geist οἰκονομία.

5) (Pseudo-) *Justin.* Ἐπὶ τοῦ θεοῦ τῇ ταυτότητι τῆς τῶν προσώπων οὐσίας εἷς θεὸς πεπίστευται. Resp. ad Orthod. *Athan.* (?) Ἡ οὐσία τὴν κοινότητα σημαίνει καὶ εἴ τί ἐστιν ἴδιον τῆς οὐσίας τοῦτο κοινόν ἐστι τῶν ὑποστάσεων τῶν ὑπὸ τὴν οὐσίαν. De Trin. dial. I. *Ammon.* in Joh. X, 30.

bald für Wesenheit[1]), bald für Substanz[2]), bald für Person[3]), später[4]) nur in letzterem Sinne genommen, wofür sie auch das dem Lateinischen persona[5]) entsprechende πρόςωπον[6]) gebrauchten. Die Lateiner wollten den Ausdruck tres hypostases von den drei Personen nicht gebrauchen aus Furcht vor dem Arianismus, wie die Griechen hinwiederum von einer Hypostase des Vaters und Sohnes und Geistes aus Furcht vor dem Sabellianismus zu reden vermieden, bis sie sich auf dem Concil von Alexandrien (362) gegen einander verständigten, und der Ausdruck drey Hypostasen — Hypostase im Sinne von Person — zur Opposition gegen den Sabellianismus gut geheißen wurde[7]), wohingegen die Arianer sich

---

1) *C. Sardic.* Ταύτην ἔχομεν τὴν καθολικὴν παράδοσιν, μίαν εἶναι ὑπόστασιν, ἣν αὐτοὶ οἱ αἱρετικοὶ οὐσίαν προσαγορεύουσι, τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Epl. Synod. ap. *Theod.* H. E. II, 8. (Cfr. substantia = essentia bey den Lateinern z. B. *Tert.* Prax. XII.). In Antiochien nahmen die Meletianer ὑπόστασις im Sinne von Person, die Anhänger des Paulinus hingegen für Wesenheit. *Hier.* bemerkt: Tota saecularium literarum schola nihil aliud *hypostasin*, nisi *usiam* novit. Et quisquam rogo, ore sacrilego tres substantias praedicabit? . . . Taceantur tres hypostases, si placet, et una teneatur. Epl. XIV. ad Damas.

2) *Tat.* Graec. VI.

3) S. *Orig.* (cfr. *Procl.* in Tim.) *Ammon.* in Joh. X, 30.

4) *C. Alex.* (362) Epl. Synod. *C. CP.* Οὐσίαν μίαν εἶναι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσι, ἤγουν τρισὶ τελείοις προσώποις. Epl. Synod. ap. *Theod.* H. E. V, 8. *Greg. Naz.* Orat. XXXII. XXXIX. *Basil.* Epl. CCXXXVI.

5) *Tert.* Prax. III. XVIII. *Greg. Naz.* bemerkt Or. XXI. in Laud. Athan. daß die Lateiner wegen Dürftigkeit ihrer Sprache nur den Ausdruck πρόςωπον (persona) gebrauchen, ὑπόστασις in diesem Sinne nicht gebrauchen wollen.

6) *Hippolyt.* adv. Noet. c. VII. XIV. *Greg. Naz.* Or. XXXII. XXXIX. *Gelas.* H. C. Nic. II, 12. Gegen τρία πρόςωπα *Bas.* Epl. CCXXXVI. *Eus.* c. Marcell.

7) *C. Alex.* Epl. Syn. ad Antioch. *Soc.* H. E. II, 7. *Soz.* V, 12.

des Gebrauchs von Hypostasis von Vater, Sohn und Geist hartnäckig enthielten[1]).

Sonst kommen als Bezeichnungen der drei Personen noch vor φύσεις[2]), τάξεις (*Justin.*), gradus, formae, species (*Tert.* Prax. II, VIII.), potentiae[3]), οἰκονομίαι[4]). Einer strengern Definition des Begriffs Person begegnen wir zuerst bei Boethius, welcher die Person als naturae rationalis individua substantia definirte (de duab. natur.), welchem Thomas (P. I. qu. XXIX. art I.) und die Mittelalterlichen folgen. Dagegen wollte Richard von St. Victor die göttliche Person als divinae naturae incommunicabilis existentia (trin. IV, 22. cfr. 18.) definirt, und die Person überhaupt als existens per se solum juxta singularem quemdam rationalis existentiae modum (trin. IV, 24.) gefaßt wissen. In die Incommunicabilität setzt das Wesen der Persönlichkeit auch Duns Scotus (sent. I. dist. XXIII. qu. I.), fodert aber zur Persönlichkeit die Incommunicabilität in doppelter Beziehung, nämlich daß etwas weder als Allgemeines einem andern als Besonderes, noch daß es als Form einem andern als Materie mittheilbar sey, weshalb die menschliche Seele keine Person sey als in letzterer Weise communicabel, als dem Leib nämlich als Informans dienend, und die göttliche Wesenheit keine Person wegen ihrer doppelten Communicabilität, da selbe als Allgemeines in den drey Personen besondert ist, und in Christo dessen Menschen informirt.

Die Personation des göttlichen Wesens in die drey bezeichnete man als ein κατενρύνεσθαι[5]), πλατύνεσθαι[6]), deri-

---

1) *C. CP.* (unter Acacius 360). *Soc.* H. E. II, 41.

2) *Alex.* (Alex.) ap. *Soc.* I, 6 Vom Vater und Sohn φύσεις δύο auch *Pier.* ap. *Phot.* Cod. CXIX. der solches mißbilligt.

3) *Mar. Victor.* Gal. IV, 6. adv. Ari. III, 17. *Nicet.* (Aquil.) Tr. de Sp. S

4) *Hippolyt.* adv. Noet. c. XIV.

5) *Cyr.* adv. Julian. l. I.

6) *Cyr.* in Joh. XIV, 14.

vatio[1]), Bewegung der Monas und Uebergang in und über die Dyas und Firation in der Trias[2]); das Bleiben aber in der Einheit drückte man durch κορυφεῖσθαι[3]), συνάγεσθαι[4]) aus. So bezeichneten auch die Väter öfter die wahre Auffassung der Trinität als ein πλατύνειν der Eins, συγκεφαλαιοῦν, συλλέγειν der Drey[5]). Die Dreyheit faßte man bald als eine aus[6]) oder zu[7]), oder was auch genauer war, in[8]) der Einheit. Ungemein treffend sind die Tertullianischen Fassungen **trinitas unius divinitatis (Prax. XXI.), trinitas unitas (Prax. II.).** An der in spätern Kirchengesängen vorkommenden Formel **trina deitas** nahm Hincmar Anstoß, weil sie ihm tritheistisch klang[9]).

1) *Tert.* **Prax. III.**

2) *Greg. Naz.* **Or. XIV.**

3) *Dion. Rom.* Ἡνῶσθαι γὰρ ἀνάγκη τῷ θεῷ τῶν ὅλων τὸν θεῖον λόγον· ἐμφιλοχωρεῖν δὲ τῷ θεῷ καὶ ἐνδιαιτᾶσθαι δεῖ τὸ ἁγίον πνεῦμα. Ἤδη καὶ τὴν θείαν τριάδα εἰς ἕνα, ὥςπερ εἰς κορυφήν τινα (τὸν θεὸν τῶν ὅλων τὸν παντοκράτορα λέγω) συγκεφαλαιοῦσθαι τε καὶ συνάγεσθαι πᾶσα ἀνάγκη. **Adv. Sabell. ap.** *Ath.* **Decret. Nic. Syn. n. 26. (in** *Routh.* **Reliq. sacr. III.)**

4) *Hippolyt.* Οἰκονομία συμφωνίας συνάγεται εἰς ἕνα θεὸν, εἷς γὰρ ἐστὶ ὁ θεὸς. **Adv. Noet XIV.** *Dion. Rom.* **Epl. adv. Sabell.**

5) *Dion. Alex.* Εἰς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον· καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα. **ap.** *Ath.* **de Sent. Dion. Alex.** *Cyr. Alex.* Οἴχεται οὖν δὴ οὖν κατόπιν ἡμῖν τῶν εὐαγγελικῶν κηρυγμάτων ἡ διὰ νόμου παίδευσις, εἷς μὲν ὅτι δὴ μόνον ἐστὶ θεὸς τοῖς ἀρχαιοτέροις διακηρύττουσα, ἀνευρύνουσα δὲ οὐδαμῶς τὴν τῆς θεότητος φύσιν εἰς τὸ τριπλοῦν καθ' ὑπόστασιν, καὶ αὐ συλλέγουσα πρὸς ἑνότητα φυσικὴν. **Trin. Dial. III. Cfr.** *Tert.* **Quasi non et unitas irrationabiliter collecta haeresin faedat, et trinitas rationabiliter expensa veritatem constituat. Prax. III.**

6) *Tert.* **Prax. II.** *Greg. Naz.* **Or. XIV. Cfr.** *Lucian.* **im Dialog Philopatris:** Ἓν ἐκ τριῶν καὶ ἐξ ἑνὸς τρεῖς.

7) *Hippol.* **Noet. XIV.** *Dion. Rom.* **ap.** *Ath.* **Decret. Nic. Syn. n. 26.** *Epiph.* **Fid. cath. n. 14.**

8) *Iren.* **IV, 20.** Ebenso μονὰς in der τριὰς. *Alex.* **(Alex.).**

9) *Hincmar.* **Tract. de non trina deitate adv. Gotteschalcum.**

Der Glaube der Kirche an die Dreyeinheit sprach sich ganz einfach in dem Cultus und zwar in der Taufformel aus, worauf die Väter gegen die Antitrinitarier sich so oft und feierlich berufen; ferner in dem alten doxologischen Gebetsschlusse: Ehre sey dem Vater und dem Sohne und dem h. Geiste[1]), oder: Ehre sey dem Vater durch den Sohn im h. Geiste, und in der stehenden Doxologie Christi: welchem mit dem Vater und dem h. Geiste die Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit[2]); dann in der dreifachen Gebets-Ordnung und -Zeit der alten Kirche[3]) und der der Trias als solcher erwiesenen Verehrung[4]). So enthielt auch das Glaubenssymbolum der ältesten Kirche in seinen verschiedenen Gestaltungen ein einfaches Bekenntniß an Vater, Sohn und Geist[5]). Höchst einfach, ganz an die Sprechweise der Schrift sich anschließend, sind die Aeusserungen der Apostoliker. So sagt Clemens von Rom: «Haben wir nicht einen Gott, und einen Christus, und einen Geist der Gnade, der da ausgegossen ist über uns» (**I Cor. XLVI.**), und: «es lebt Gott und der Herr Jesus Christus, und der h. Geist» (ap. ***Bas.*** **Sp. S. XXIX. n. 72.**), Ignatius: «bestrebet euch also, befestigt zu werden in den

---

1) ***Justin.*** **Apol. I. n. 65. 67.** ***Can. apl.*** **XXXIV.** ***Const. apl.*** **VIII, 5—12.**

2) ***Smyrn. Eccl.*** **Epl. de S. Polyc. n. 14. 22. 24.** ***Martyr.*** **S. Ign. n. 7.** ***Act.*** **S. Felic. n. 3.** ***Pass.*** **S. Symphor. n. 8 etc. Cfr.** ***Tert.*** **Spect. XV.**

3) ***Clem.*** **str. VII, 7.** ***Cyp.*** **de Orat.**

4) ***Clem.*** **str. VII, 7.** ***Orig.*** **Princ. Prol. n. 4. Joh. T. VI. n. 17.** ***Greg. Thaum.*** **Fid. (*Mai.* VII.)** ***Ephrem.*** **Paraen. ad Poenit. XLII.** ***Greg. Nyss.*** **Sp. S. (*Mai.* VIII. II.) etc.** Vgl. den schönen Ὕμνος ἑσπερινὸς (**II. III. Saec.**): Φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης ἀθανάτου πατρὸς οὐρανίου, ἁγίου μάκαρος Ἰησοῦ Χριστέ· ἐλθόντες ἐπὶ τοῦ ἡλίου δύσιν ἰδόντες φῶς ἑσπερινὸν ὑμνοῦμεν πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα θεοῦ. ἄξιος εἶ ἐν πᾶσι καιροῖς ὑμνεῖσθαι φωναῖς ὁσίαις υἱὲ θεοῦ ζωὴν ὁ δίδους· δι' ὃ ὁ κόσμος σε δοξάζει. **In** ***Routh.*** **Rel. sacr. T. III. p. 299.**

5) ***Iren.*** **I, 10. n. 1. Cfr.** ***Tert.*** **vel. virg. c. I. Praescr. XIII.** ***Orig.*** **Princ. Prolog.**

Lehren des Herrn und der Apostel, damit Alles, was ihr thuet, zum Wohl gedeihe .... im Sohne und Vater und heiligen Geiste .... Seyd unterthan dem Bischofe und einander, wie Jesus Christus nach dem Fleische dem Vater, und die Apostel Christo und dem Vater und dem Geiste» (**Magn. n. XIII.**). Die Gläubigen sollen die Irrlehrer nicht hören «als Steine des Tempels des Vaters, in die Höhe hinaufgezogen durch die Maschine Jesu Christi, nämlich das Kreuz, mittels des Seiles, welches ist der h. Geist» (**Eph. n. IX.**). In den Apologeten findet sich aber schon ein starkes Bestreben, die Triasidee und das darin enthaltene Verhältniß der Dreyheit und Einheit näher zu entwickeln, wo es dann aus der Unvollkommenheit der menschlichen Sprache überhaupt und der theologischen Sprache ihrer Zeit im besondern begreiflich wird, daß ihre Darstellung bald mit dem Scheine des Tritheismus, bald mit dem des Subordinatianismus behaftet ist; denn es ist wirklich sehr schwer die Dreyheit auszusprechen, ohne die Einheit aufzuheben zu scheinen, und die Einheit zu verkünden, ohne die Dreyheit dem Scheine nach aufzuopfern. Justin sagt, um den auf die Christen geworfenen Verdacht absoluter Irreligiosität und Cultuslosigkeit zu beseitigen, sie verehren die Götzen nicht, «aber den Vater und den Sohn, der von ihm gekommen und uns dieses gelehrt hat, und der andern (ihm) folgenden und ähnlich gewordenen guten Engel Heer[1]), und den Geist, den prophetischen verehren wir und beten wir an, nach Vernunft und Wahrheit sie ehrend» (**Apol. I. n. 6.**). Wenn hier mit der Erwähnung des Sohnes gleich die der Engel verbunden wird, so ist's nur, auf diese Weise den Sohn eben nur als König und Urbild der Geister darzustellen, und keineswegs denselben eine gleiche Dignität mit ihm und eine größere denn dem heiligen Geiste zu vindiziren, und wenn er von einem Cultus der Trias und der Engel spricht, ist es nur seine Absicht zu sagen, daß die Christen überhaupt einen

1) Στρατὸν wofür στρατηγὸν, Münscher, weil Justin den Sohn für den Josua erschienenen ἀρχιστράτηγος erklärt. (**Tryph. LXI.**).

Cultus und verschiedene Objecte desselben haben, aber nicht, einen gleichen Cultus Gottes und der Engel zu statuiren, wie er denn auch sonst nirgend den Engeln eine Consubstantialität mit dem Sohne zulegt, und sonst nirgend dieselben dem Vater, Sohne und Geiste coordinirt. So erhellt die Bestimmtheit seiner Dreyeinheitsidee, und wie er die Engel nicht darin aufnimmt, aus der Aeusserung: «daß wir ihn, Jesum Christum, welchen wir als Sohn des wahrhaftigen Gottes kennen gelernt haben und an die zweite Stelle setzen, und den prophetischen Geist an der dritten Stelle[1]) mit Vernunft verehren, werden wir beweisen» (n. 13.).

Athenagoras antwortet ebenfalls auf den, heidnischer Seits den Christen vorgeworfenen Atheismus mit Hinweis auf den Cultus der Trinität, und schließt seine Deduction mit dem Epiphonema: «Wer sollte nicht staunen, wenn er jene, welche den Vater Gott und den Sohn Gott und den heiligen Geist Gott nennen, und deren Macht in der Vereinigung und deren Unterschiedenheit in der Ordnung aufzeigen, als Atheisten bezeichnen hört» (leg. X.). Nach ihm ist das Hauptbestreben der Christen: «Gott und den Logos, der von ihm, zu kennen, und welche die Einheit des Sohnes mit dem Vater, und die Gemeinschaft des Vaters mit dem Sohne, was der Geist, welche Vereinigung derselben und die Unterschiedlichkeit der Vereinigten, des Geistes, des Sohnes, des Vaters» (XII.). Theophilus von Antiochien, bey welchem auch der Ausdruck τριάς zuerst vorkömmt, drückt sich folgendermaaßen aus: «da also Gott seinen Logos innerlich in seinem Herzen hatte (ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις), so erzeugte er ihn mit sammt seiner Weisheit (dem h. Geiste), ihn mit dem All aussprechend (ἐρευξάμενος).» Nach ihm sind die drey Tage, welche vor den Leuchten (Sonne, Mond ꝛc.) gezählt werden (Genes. I.), Typen der Trias, Gottes und seines Logos, und seiner Sophia (Autolyc. II, 15.). Tertullian hat seine Trinitätslehre weitläufig in seinem Buche

1) Ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες· πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει.

gegen Praxeas auseinandergesetzt, und mit der höchsten Bestimmtheit die Dreyheit der Personen, wie hinwiederum die Einheit der Substanz hervorgehoben, mit gleicher Entschiedenheit und Stärke den Modalismus wie den Subordinatianismus abgewiesen[1]). Wenn er bey dem Sohne und Geiste von einer zweiten und dritten Stelle (locus) (Prax. III.) oder Stufe (gradus) (Prax. IV.) spricht, so will er damit nur den personellen Unterschied, aber kein Verhältniß der Untergeordnetheit ausdrücken, da nach seiner ausdrücklichen Erklärung eine solche in der Gottheit nicht Statt finden kann[2]), und des Vaters Substanz mit jener des Sohnes und Geistes identisch ist[3]).

Eine gleiche Bestimmtheit in der Auffassung des Trinitätsbegriffes läßt sich den Alexandrinern nicht nachrühmen. Von Clemens ist zu sagen, daß er sich nicht sonderlich tief in diesen Gegenstand eingelassen hat, und nur gerade so viel davon gesagt hat, als nothwendig ist, um nicht eben nichts davon gesagt zu haben. So spricht er flüchtig von der heiligen

---

1) Unitas ex seipsa derivans trinitatem. Prax. II. Trinitas unius divinitatis pater et filius et spiritus sanctus. XXI. Unicum deum non alias putat credendum (Praxeas), quam si ipsum eundemque et patrem et filium et spiritum sanctum dicat, quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia per substantiae scilicet unitatem et nihilominus custodiatur oeconomiae sacramentum, quae unitatem disponit, tres dirigens patrem et filium et spiritum sanctum, tres autem non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie unius potestatis, quia unus deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomen patris et filii et spiritus sancti deputantur. Prax. II. Scripturae . . . . unamquamque personam in sua proprietate constituunt. ibd. XII.

2) Neque enim proximi erimus opinionibus nationum, quae si quando coguntur deum confiteri, tamen et alios infra illum volunt, divinitas autem gradum non habet utpote unica. Hermog. VII.

3) Filium non aliunde deduco, sed de substantia patris. . . Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia spiritum non aliunde puto, quam a patre per filium. Prax. IV. Sohn und Geist sind consortes substantiae patris, wie die Engel hingegen a substantia alieni. Prax III.

τριάς (str. V, 14.), seligen τριάς (str. VII, 7.), legt derselben auch göttliche Attribute bey, z. B. «Einer ist der Vater aller Dinge, Einer der Logos aller Dinge, und Einer der heilige Geist, und derselben allenthalben» (Paed. I, 6.). So coordinirt er die drey, Vater, Sohn und Geist, auch in Bezug auf den Dank und Preis, welcher ihnen von den Christen zu sagen ist (ibid III, 12.). Sehr viel und vielfach hat dagegen Origenes von diesem Mysterium gesprochen. Er hat nicht nur die Trinität in ganz einfacher populärer Weise (exhort. martyr. n. 39.) bekannt, sondern hat sich auch in nähere Erörterungen eingelassen. Die wahrhafte Subsistenz und Persönlichkeit von Vater, Sohn und Geist[1]) und deren Consubstantialität bekennt er indirect, da er dieselben als «herrschende»[2]), «anbetungswürdige«[3]) Trias bezeichnet, sie über alle Zeiten und Räume (Princ. IV, 28.) und unsere Fassungskraft erhaben und für dieselbe absolut unbegreiflich erklärt (Princ. IV, 28.). Dürften wir uns auf den lateinischen Uebersetzer vieler seiner Schriften, welche für uns in der Ursprache nicht mehr vorhanden sind, verlassen, so hätten wir auch ganz directe Zeugnisse dieser Consubstantialität, wie z. B.: «Wenn du einen Gott bekennst, und in demselben Bekenntnisse Vater, Sohn und Geist für einen Gott erklärst, wie verwickelt, wie schwierig, wie unentwirrbar scheint solches den Ungläubigen» (In Exod. Hom. V. n. 3.). «Es ist also dieser Unterschied der drey Personen im Vater, Sohne und heiligen Geiste, welcher sich auf die mehrfache Zahl der Brunnen bezieht, aber diese Brunnen haben nur einen Quell.» In Num. Hom. XII. n. 1. und so andere ähnlichen Stellen in Fülle. In den griechisch uns aufbewahrten Schriften findet sich allerdings auch sehr vieles,

---

1) Ἡμεῖς δὲ τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τύγχανειν τὸν πατέρα, καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα. Joh. T. II. n. 6.

2) Ἀρχικὴ τριάς. Matth. T. XV. n. 31. Ἡ ἁγία τριάς ἥτις ἄρχεται τῶν κτισμάτων. In Ps. XVII, 16.

3) Τῆς δὲ Σιὼν μοχλοὶ τὰ οὐράνια δόγματα καὶ ἡ ὀρθὴ πίστις τῆς προσκυνητῆς καὶ ἁγίας τριάδος. In Ps. CXLVII, 13.

worin die Consubstantialität der drey Personen indirect ausgesprochen ist, da dem Sohne und Geiste göttliche Namen, Operationen, Attribute zugelegt, Acte der Gottesverehrung für sie gefodert und die ihnen in der Kirche erwiesene göttliche Ehre und Anbetung bezeugt werden. Auf der andern Seite findet sich aber auch wieder in diesen griechischen Stücken mehr denn eine subordinatianisch klingende Stelle, welche dann auf Rechnung eines unbekannten Fälschers zu setzen ist, oder aus einem Ungeschick des Origenes und als mißlungener Versuch, das Verhältniß des Sohnes und Geistes zum Vater als dem Urgrunde näher zu bestimmen, betrachtet werden kann. Wir werden bey der Lehre vom Sohne hierauf zurückkommen. Sehr bestimmt lehrt Methodius: «denn Eines ist das Reich des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes, wie auch eine Wesenheit (οὐσία) und eine Herrschaft (κυριότης); weshalb wir auch in Einer Anbetung die Eine dreypersönliche, anfangslose, unerschaffene, unbegrenzte und wechsellose Gottheit verehren» (**In Ram. palm. n. V.**). So urgirt auch Hippolytus gegen Noetus, daß in dem Bekenntnisse des Einen Gottes jenes der Dreypersönlichkeit mit enthalten sey[1]). Gregor der Wunderthäter bekennt kurzweg die Homousie der drey Personen (**fid. in *Mai.* VII, 1. p. 174. 175.**) und Cyprian, daß Vater, Sohn und Geist Gott und daß die drey Eines sind» (**ad Jubaj. epl. LXXIII.**); und Basilius (**Epl. VIII. n. 2.**) und Augustin (**trin. I, 4. n. 7.**) bezeugen, daß dieses der auf der Schrift und derem tieferen Verständniß beruhende Glaube sämmtlicher Alten sey. Bemerkenswerth ist, daß sich bey Arnobius, und dasselbe gilt auch von Lactantius, keine Erwähnung der Trias findet. Von dem Verdachte des Deismus werden sie aber dadurch

---

1) Δύο μὲν οὐκ ἐρῶ θεοὺς, ἀλλ' ἥ ἕνα· πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίαν δὲ τρίτην τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος· πατὴρ μὲν γὰρ εἷς, πρόσωπα δὲ δύο ὅτι καὶ ὁ υἱὸς, τὸ δὲ τρίτον τὸ ἅγιον πνεῦμα .... Ἄλλως τε ἕνα θεὸν νομίσαι μὴ δυνάμεθα, ἐὰν μὴ ὄντως πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι πιστεύσωμεν. **Adv. Noet. c. XIV. Cf. VIII. XII.**

befreit, daß sie die Subsistenz und wahrhaftige Gottheit des Sohnes so klar anerkennen.

Die Väter bezeichnen die Dreyeinheit als Geheimniß des Glaubens[1]), Charakter[2]) und Erkenntnißobject des Christen als solchen[3]). Sie ist unsere Hauptlehre[4]), wodurch wir von dem Heidenthum einer- und dem Judenthum andererseits entfernt und über beyde erhaben sind[5]), von dem Glauben an sie die Kirche bedingt und getragen[6]), ohne Glaube an sie ist kein Heil[7]). In ihrem Namen wird die Taufe[8]), Sündenbekenntniß[9]), Eucharistie[10]), alles Gebet[11]) verrichtet. Von dem Mysterium der Dreyeinheit fand man auch im A. T. Spuren und Beweise, so in *Gen.* I, 6.[12]), weiter in *Gen.* I, 26.[13]): lasset uns machen den Menschen nach unserm Ebenbilde und Gleichnisse. Auf den Einwand der Juden,

---

1) *Hil.* in Matth. c. XIV. n. 1.

2) *Tert.* Prax. XXX. *Greg. Nyss.* Spir. S. (*Mai.* VII. II. p. 18.)

3) *Athen.* leg. n. XII. *Orig.* Lev. Hom. V. n. 3.

4) *Bas.* Sp. S. c. X. n. 26. XII, 28.

5) *Bas.* Sp. S. XXIX. n. 77. *Greg. Nyss.* Or. Cat. III. *Greg. Naz.* Or. I. XIV. *Cyr.* Trin. Dial. III. *Joh. Dam.* Orth. fid. I, 7.

6) *Orig.* in Exod. Hom. IX. n. 3.

7) *Bas.* Sp. S. X. n. 26. *Ambr.* in Luc. VII. n. 9.

8) *Bas.* Sp. S. XI. n. 27. XII. n. 28. *Greg. Nyss.* adv. Eun. XI.

9) *Greg. Nyss.* Εἰ γὰρ ἀχρηστὸς μὲν τῶν σέμνων τε καὶ τιμίων τῆς ἁγίας τριάδος ὀνομάτων ὁμολογία ἀνόνητα δὲ τὰ ἔθη τῆς ἐκκλησίας. ἐν δὲ τοῖς ἔθεσι τούτοις ἐστὶν ἡ σφράγις, ἡ προσεύχη, τὸ βάπτισμα, ἡ τῶν ἁμαρτίων ἐξαγορεύσις, ἡ περὶ τὰς ἐντολὰς προτιμία, ἡ περὶ τὸ ἔθος κατορθώσις. Adv. Eun. Or. XI. p. 705. T. II. ed. *Morelli.*

10) *Justin.* Apol. I. n. LXV.

11) *Greg. Nyss.* adv. Eun. Or. XI. Cfr. *Clem.* Excerpt. *Theod.* c. LXXX. LXXXII.

12) *Orig.* Cels. II, 9. *Hil.* Trin. IV, 16. *Ephr.* adv. Scrut. Serm. VI.

13) *Barn.* Epl. n. XII. *Justin.* Tryph. LXII. *Theophil.* Autol. II, 18. *Iren.* adv. Haer. IV. Praef. *Tert.* Prax. c. XII. *Eus.* P. E. VII, 5. H. E. I, 2. *Hil.* Trin. IV, 17. 18 sq. *Bas.* Hexaem. IX. n. 6. *Greg. Nyss.* Or. in ill. faciam. hom. *Amb.* Hexaem. VI,

Gott rede hier die Engel an[1]), erwiedern die Väter[2]), daß ibd. v. 27. ausdrücklich steht: « und es schuf Gott den Menschen nach seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; » ebenso wird auf die andere jüdische, später auch von den Socinianern vorgebrachte Exception, Gott rede so mit sich im Plural wie ein Arbeiter, sich zu ermuntern, von Basilius bemerkt (**Hexaem. Hom IX. n. 6.**), daß kein Vernünftiger, also einsam für sich sprechend, gedacht werden könne. So verwerfen sie auch als ungereimt, die jüdische, bis in die spätern Zeiten in Ansehen verbliebene[3]) Meinung, Gott habe so die Elemente angeredet (*Justin.* **Tryph. LXII.**). Weiter führen die Väter an *Gen.* **XI, 7.**[4]) und *Gen.* **XVIII, 1 sq.**[5]), **XIX, 24.**[6]), *Jes.* **VI, 3.**[7]), **LXIX, 9.**[8]), **Ps. XXXIII, 6.** (*Eus. Bas.* **h. l.**) Wegen des traditionellen Beweises berufen die Väter sich constant auf die Taufformel[9]), ferner auf die Doxologie: Ehre sey dem Vater mit dem Sohne und h. Geiste. Diese Formel mit σὺν schaffte Arius unter den Seinigen ab (*Theod.* **H. F. IV, 1.**). Die Eunomianer

---

**7.** *Aug.* **Civ. dei XVI, 6. Serm. CXXVI. n. 11.** *Epiph.* **Haer. l. I. n. 5.** *Theod.* **in Gen. qu. XIX.**

1) *Philo* **Opif. mundi.** Ebenso noch *Maimon.* **More nevoch. P. II. c. VI.**

2) *Iren.* **IV. Praef.** *Tert.* **Prax. XII.** *Ephr.* **adv. Scrut. S. VI.** *Cyr.* **c. Jul. l. III.** *Sev. Gab.* **Mund. creat. Or. IV. n. 6.** *Aug.* **Civ. dei XVI, 6.**

3) **Nizzachon. vetus in** *Wagenseil.* **tela ignea append. p. 5.**

4) *Aug.* **Civ. dei XVI, 6.**

5) *Ambr.* **Tres vidit et unum adoravit. Abrah. I, 3.** *Prud.* **Hoc videt princeps generosi seminis Abram hospes homo, in triplicem numen radiasse figuram. Apotheos. c. Noet. Haeres.** Drey Engel finden hier *Clem.* **strom. III, 19.** *Aug.* **Civ. dei X, 8. XVI, 29.** Andere nur den Sohn und zwey Engel. So *Justin. Tert. Hil. Epiph.*

6) *Tert.* **adv. Prax. XII.**

7) *Orig.* **h. l.** *Athan.* **Hom. in illud omnia mihi tradita.**

8) *Athan.* **c. Arian. Or. II. n. 2.**

9) *Tert.* **Prax. XXVI.** *Athan.* **Serap. I. n. 11. 30.** und sonst oft. *Greg. Nyss.* **adv. Eun. Or. XI. (*Mor.* T. II. p. 706.)** etc. S. meine Dogm. Th. **II.** S. 101.

hatten dawider zu erinnern, sie sey unbiblisch, worauf Basilius bemerkte, dem Sinne und ihren einzelnen Theilen nach sey sie nichts weniger als dieses (Sp. S. XXV. n. 59.), auch müsse nicht Alles in der Schrift stehen, und seyen manche wesentliche Puncte hierin nicht enthalten (ibd. XXVII. n. 67., XXIX. n. 71.); die Formel mit σὺν habe die Auctorität einer Menge alter Väter, namentlich des Dionys von Alexandrien und Gregorius Thaumaturgus für sich, und sey überhaupt die kirchliche (ibd. XXVII. n. 67., XXIX. n. 71—74.), dagegen sey die Eunomianische nicht von der Kirche gestempelt (ibd. XXVII. n. 67.). Später schrieb auch Euthymius eine vollständige traditionelle Vertheidigung derselben Formel mit σὺν (Panopl. P. II. Tit. XII. c. XXIX.). Bey aller Anerkennung der Unbegreiflichkeit der Trinität[1]) unterließen dennoch die Alten nicht, theils im apologetischen, theils im rein wissenschaftlichen Interesse dieselbe so viel als möglich in Constructionen, Deductionen und Bildern dem Verständniß näher zu bringen. Solchen Versuchen begegnen wir bey Irenäus[2]), Tertullian[3]), Gregor von Nazianz[4]), Marius Victorinus (in Phil. II, 7.).

---

1) *Iren* II, 28. *Orig.* Princ. IV, 28. *Aug.* Doct. christ. I, 6.

2) Cogitatio enim ejus logos, et logos mens, et omnia concludens mens est ipse pater. I, 28. n. 5.

3) Quodcunque cogitaveris, sermo est. . . . Loquaris illud in animo necesse est, et dum loqueris, conlocutorem pateris sermonem, in quo inest haec ipsa ratio, qua cum eo cogitans loquaris, per quem loquens cogitas. Ita secundus quodammodo in te est sermo, per quem loqueris cogitando, et per quem cogitas loquendo. Ipse sermo alius est. Quanto ergo plenius hoc agitur in deo, cujus tu quoque imago et similitudo censeris, quod habeat in se etiam tacendo rationem, et in ratione sermonem? Possum itaque non temere praestruxisse, et tunc deum ante universitatis constitutionem solum non fuisse, habentem in semetipso proinde rationem et in ratione sermonem, quem secundum a se faceret agitando intra se Prax. c. V.

4) Τριάδα τελείαν ἐκ τελείων τριῶν, μονάδος μὲν κινηθείσης διὰ τὸ πλούσιον, δυάδος δὲ ὑπερβαθείσης· ὑπὲρ γὰρ τὴν ὕλην καὶ

Vor allen Constructionsversuchen zeichnet sich der Augustinische aus, wonach der Sohn aus der Erkenntniß, der Geist aus dem Wechselwillen der beyden hervorgeht[1]). Minder gelungen ist die andere, gleichfalls vorkommende Fassung, wonach in dem Vater die Einheit, im Sohne die Gleichheit, im Geiste die Uebereinstimmung der Einheit und der Gleichheit sich darstellt[2]). Auch durch Analogien suchte man die Trinität soviel als möglich vorstellig zu machen. Tertullian bedient sich der physikalischen Vergleiche Wurzel, Baum und Frucht (**Prax. VIII.**), Quelle, Fluß, Bach (ibd.), Sonne, Strahl, Spitze des Strahles (ibd.). Augustin vergleicht die überall vorkommende Triplizität des Seyns, Soseyns, Sobleibens[3]). Ausser diesem ontologischen Vergleiche findet sich bey ihm auch der psychologische mit Gedächtniß (Bewußtseyn), Erkenntniß, Wille[4]), welchen auch Claudianus Mamertus adoptirt (**de statu anim. I, 26. n. 1.**), wohingegen Prudentius sich das Tertullianische Bild der Sonne zu eigen machte, welche in ihrer Substanz die Einheit, und in ihrer

---

τὸ εἶδος ἐξ ὧν τὰ σώματα, τριάδος δὲ ὁρισθείσης διὰ τὸ τέλειον, πρώτη μὲν ὑπερβαίνει δυάδος σύνθεσιν· ἵνα μήτε στενὴ μένῃ ἡ θεότης μήτε εἰς ἄπειρον χεῆται. τὸ μὲν γὰρ ἀφιλότιμον, τὸ δὲ ἄταχτον, καὶ τὸ μὲν ἰουδαικὸν παντελῶς, τὸ δὲ ἑλληνικὸν καὶ πολύθεον. **Or. XIV.**

1) **Trin. V, 5. n. 6; 9. n. 10; 10. n. 11.**

2) **In patre unitas, in filio aequalitas, in spiritu sancto unitatis aequalitatisque concordia, et tria haec unum omnia propter patrem, aequalia omnia propter filium, connexa omnia propter Spiritum S. Doctr. christ. I, 5.**

3) **Nulla natura est, Nebridi et omnino nulla substantia, quae non in se habeat haec tria et prae se gerat, primo ut sit, deinde ut hoc vel illud sit, tertio ut in eo, quod est, maneat, quantum potest. Primum illud causam ipsam naturae ostendat, ex qua sunt omnia, alterum speciem, per quam fabricantur et quodammodo formantur omnia, tertium manentiam quandam, ut ita dicam, in qua sunt omnia. Epl. XI. n. 3.**

4) **Trin. IX. n. 18. X. n. 19. XIV. n. 8. 13. XV. n. 28. cont. Serm. Arian. c. XVI. etc.** Anderswo vergleicht er: **Et sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus. Civ. dei XI, 26.**

Bewegung, ihrem Lichte und in ihrer Wärme die Dreyheit darstellt (Hamartig. adv. Marcion.). Zur Erklärung, wie von den göttlichen Personen zwei nicht größer sind, als die dritte, bemerkt Augustin (trin. VIII. n. 2.), daß sie alle gleich sind, gleich wahrhaft sind.

Von der Einheit in der Trias urgiren die Alten, daß sie eine streng numerische und nicht blos eine collective sey[1]), wie sie auf der andern Seite die wahre Subsistenz und Persönlichkeit der Drey scharf hervorheben, und jede nominalistische und modalistische Auffassung fern zu halten suchen[2]). Das innere Verhältniß der Trias faßten die Väter als ein absolutes, ewiges Hervorgehen des Sohnes und Geistes aus dem Vater[3]); eben so mußten sie wiederum nach den klaren

---

1) *Dion. Rom.* (ap. *Eus.* VII, 8.) *Bas.* Οὐκ ἄν πιστεύσαιμι, εἰς τοσοῦτον αὐτοὺς παραπληξίας ἐλαύνειν, ὥςπερ κοινότητά τινα λόγῳ μόνῳ θεωρητὴν, ἐν οὐδεμίᾳ δὲ ὑποστάσει τὸ εἶναι ἔχουσαν εἰς τὰ ὑποκείμενα διαιρεῖσθαι. Sp. S. XVII, 41. *Greg. Nyss.* lib. quod non tres sint dii. *Cyr.* Trin. Dial. III. *Aug.* Trin. I, 6. *C. Arimin.* Si quis patrem et filium duos deos . . . . et non patris et filii unam deitatem profiteatur, anathema sit. . . . Si quis patris et filii et spiritus sancti unam personam aut tres substantias divisas dixerit, et non perfectae trinitatis unam deitatem profiteatur, anathema sit. Apud. *Hil.* Op. hist. fragm. VII. n. 4. (Append.).

2) *Dion. Rom.* Ἐξῆς δ' ἄν εἰκότως λέγοιμι καὶ πρὸς τοὺς διαιροῦντας καὶ κατατέμνοντας καὶ ἀναιροῦντας τὸ σεμνότατον κήρυγμα τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ, τὴν μοναρχίαν εἰς τρεῖς δυνάμεις τινὰς καὶ μεμερισμένας ὑποστάσεις καὶ θεότητας τρεῖς. πέπυσμαι γὰρ εἶναί τινας τῶν παρ' ὑμῖν κατηχούντων καὶ διδασκόντων τὸν θεῖον λόγον ταύτης ὑφηγητὰς τῆς φρονήσεως, οἳ κατὰ διάμετρον, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἀντίκεινται τῇ Σαβελλίου γνώμῃ· ὁ μὲν γὰρ βλασφημεῖ αὐτὸν τὸν υἱὸν εἶναι λέγων τὸν πατέρα, καὶ ἔμπαλιν, οἱ δὲ τρεῖς θεοὺς τρόπον τινὰ κηρύττουσιν, εἰς τρεῖς ὑποστάσεις ξένας ἀλλήλων πανταπάσι κεχωρισμένας διαιροῦντες τὴν ἁγίαν μονάδα. Epl. adv. Sabell. (ap. *Eus.* H. E. VII, 8.). *Dion. Alex.* Εἰς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα. Ap. *Athan.* de Sent. Dion. Alex.

3) *Aug.* Quid ergo dicimus? Si natus est filius dei de patre,

Andeutungen der Schrift (*Joh.* XIV, 7. 9. 10., XVI, 32 etc.) einerseits, wie andererseits wegen Gottes Einheit und Unermeßlichkeit, überall den Begriff der absoluten Zugleichheit[1]), der wechselseitigen Immanenz der drey Personen, die περιχώρησις oder συμπεριχώρησις, circuminsessio, wie die Spätern sie bezeichneten, hervorheben[2]). Gregor von Nyssa hat diese Wahrheit durch Vergleichung der Coexistenz zweyer Wissenschaften in einer Seele und der Wechseldurchdringung von Licht und Luft analogisch zu verständigen gesucht (Or. adv. Sabell. et Ar.).

Als das Princip der Einheit in der Dreyheit finden wir bald den Geist[3]), bald den Vater[4]); als die Individualmerkmale[5]), wodurch die Drey sich gegen einander charakterisiren, eben die Vaterschaft, Sohnschaft und Geistesschaft[6]) angegeben. Das äussere Verhältniß der Trias zur Welt wurde

---

jam pater destitit gignere, et si destitit, coepit; si autem coepit gignere, fuit aliquando sine filio: sed nunquam fuit sine filio, quia filius sapientia ejus est, quae candor est lucis aeternae. Ergo semper gignit pater, et semper nascitur filius. Hic rursum timendum est, ne putetur imperfecta generatio, si non dicimus, natum esse sed nasci. Compatere mecum obsecro in his angustiis humanae cogitationis et linguae. Epl. CCXXXVIII. n. 24.

1) *Iren.* Adest semper verbum et sapientia, filius et Sp. S. IV, 20. *Aug.* Simul unum atque idem (sunt P. F. et Sp. S.) ab aeternitate in aeternitatem, tanquam ipsa aeternitas quae sine veritate et caritate non est. Trin. IV, 21. n. 30.

2) *Athen.* leg. X. *Orig.* in Luc. Hom. XXXIV. Joh. T. XX. n. 16. *Athan.* cont. Ar. Or. III, 25. *Hil.* Trin. III, 4. IV, 40. *Ephrem.* adv. Scrut. Serm. LXXXII. *Greg. Nyss.* Or. adv. Sabell. et Ar. (*Mai.* VIII. II. p. 8.) *Cyr.* in Joh. XIV, 11. XVII, 18. Trin. Dial. VII. *Ambros.* de interpell. David. II, 4. n. 15.

3) *Athen.* leg. X. *Greg. Naz.* Or. XXXV. *Aug.* Doctr. christ. I, 5. Trin. oft.

4) *Dion. Rom.* Epl. adv. Sabell. ap. *Ath.* de Decret Nic. Synod. n. 26. *Greg. Naz.* Or. XXXII. *Epiph.* Fid. cath. expos. n. 14.

5) *Greg. Nyss.* Ὑποστάσεων γνωριστικαὶ ἰδιότητες. Adv. Eun. l. II. T. II. p. 435. ed. *Mor.*

6) Πατρότης, υἱότης, ἁγιασμὸς. *Bas.* Epl. CCXXXVI. n. 6.

ganz nach den Andeutungen der Schrift so gefaßt, daß dem Vater das Wollen, Beschließen, dem Sohne das Thun, Vollziehen, dem Geiste die Vollendung zukomme[1]), welches Theologumenon besonders in der Cappadocischen Schule vorkommt, auch von Johann von Damaskus aufgenommen worden ist (O. F. II, 2.). Irenäus bezeichnet Sohn und Geist als Hände Gottes[2]), Methodius den Vater als Urheber der Substanz der Dinge, und den Sohn als Urheber ihrer Form[3]), Eusebius ihn als Theilnehmer an der Schöpfung des Vaters[4]). Höchst merkwürdig ist die Ansicht des Origenes, wonach die Thätigkeit des Vaters auf Alles, was da ist, die des Logos auf die intelligente Creatur, die des Geistes auf die wieder-

---

Πατρότης, υἱότης καὶ ἐκπόρευσις. *Eulog. Alex.* Fragm. in *Mai.* VIII, 19. *Sever. Gabal.* Omnia quaecunque patris sunt, eadem et filii, nisi solum quod non est pater: et omne quidquid filius est idem et pater, nisi solum modo, quod non est filius nec carnem sumpsit, atque omne quidquid pater est et filius, idem et spiritus sanctus, praeter quod non est pater et filius, neque homo factus est, sicut filius. Hom. I. p. 13. edit. Venet.

1) *Iren.* Τοῦ μὲν πατρὸς εὐδοκοῦντος καὶ κελεύοντος (ist der Mensch erschaffen) τοῦ δὲ υἱοῦ πράσσοντος καὶ δημιουργοῦντος, τοῦ δὲ πνεύματος τρέφοντος καὶ αὔξοντος. IV, 38. n. 3. *Hippol.* Πατὴρ ἐντέλλεται, λόγος ἀποτελεῖ, υἱὸς δὲ δείκνυται, δι' οὗ πατὴρ πιστεύεται. . . ὁ γὰρ κελεύων πατὴρ, ὁ δὲ ὑπακούων υἱὸς, τὸ δὲ συνετίζον ἅγιον πνεῦμα . . . . πατὴρ γὰρ ἠθέλησεν, υἱὸς ἐποίησε, πνεῦμα ἐφανέρωσεν. adv. Noet. XIV. *Greg. Nyss.* Πῶς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς (βαπτίζονται); ἐπειδὴ ἄρχει τῶν πάντων. πῶς εἰς τὸν υἱὸν; ἐπειδὴ δημιουργὸς τῆς κτίσεως. πῶς εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον; ἐπειδὴ τελειωτικὸν τῶν πάντων. De bapt. christ. T. III. p. 312. ed. *Morel.* (cfr. ad Ablab.) *Bas.* Sp. S. XVI. n. 38. *Greg. Naz.* Or. XXXVIII. XLII. *Cyr.* de Fid. ad Reg. Serm. II. n. 51. c. *Jul.* l. III.

2) I. n. 3. V, 6. n. 1. 28. n. 4. IV. Prooem. n. 4. IV, 20. n. 1.

3) Περὶ γεννητῶν. Ap. *Phot.* Cod. CCXXXV.

4) *Eus.* Ἀμφώτερα (ὁ σωτὴρ καὶ τὸ ἅγιον αὐτοῦ πνεῦμα) δὲ συνήργησεν ἐν τῇ κτίσει τῶν οὐρανῶν καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς δυναμέων. In Ps. XXXII, 6.

geborne Creatur sich bezieht[1]), wodurch denn Origenes die größere Schwere der Sünde gegen den h. Geist zu erklären sucht.

Zur schärfern Aussprache der Trinitätslehre wurde die Kirche durch die modalistische und subordinatianische Richtung veranlaßt. Die Anfänge der modalistischen Auffassungsweise finden sich schon in der samaritanischen Gnosis. Nach Simon sind Vater, Sohn und Geist bloße Aeusserungs- und Erscheinungsweisen, Formen derselben einigen göttlichen Person[2]). Als Vater offenbarte sich der Eine Gott bey den Samaritanern, als Sohn in Christo bey den Juden, als h. Geist unter den Heiden. Später lehrte Praxeas, derselbe Gott sey als verborgener der Vater, als erscheinend in der Schöpfung, Erlösung der Sohn (*Tert.* adv. Prax.). Des Modalismus wird von mehren Alten auch Montanus[3]) beschuldigt, was, wenn sich die Sache wirklich so verhielte, um so merkwürdiger wäre, da grade der Montanist Tertullian denselben Irrthum in Praxeas so heftig bekämpft hat. Wenn aber der Montanistische Modalismus problematisch ist, so ist der des Noetus um so gewisser. Nach ihm gibt es nur Einen Gott, welcher in der Zeit Mensch wurde, litt und starb. Da in der Schrift nur Ein Gott verkündet und Christus überall als Gott bezeichnet ist, so ist nach ihm die persönliche Identität des Vaters und Christi offenbar[4]). Von ihm vererbte sich der falsche Monarchismus auf Sabellius, der ihn vollkommen systematisirte.

---

1) Ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ διὰ πάντα διήκει καὶ πάντα συνέχει ἄψυχα τε καὶ ἔμψυχα, λογικὰ τε καὶ ἄλογα· τοῦ δὲ υἱοῦ δύναμις εἰς τὰ λογικὰ μόνα διατείνει . . . τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον εἰς μόνους ἐστι τοὺς μεταλαβόντας αὐτοῦ ἐν τῇ τοῦ βαπτίσματος δόσει. Apud *Athan.* ad Serap. IV. n. 10. Cf. Princ. I, 3. n. 5.

2) *Epiph.* Haer. II, 2. *Hier.* in Matth. XXIV. *Aug.* Haer. I.

3) *Hier.* Epl. XXVII. (ed. *Martian.*) *Timoth.* de Recept. Haereticor. Cfr. *Theod.* H. F. III, 2. Dagegen aber *Epiph.* Haer. XLVIII.

4) *Hippolyt.* c. Noet. n. 1 sq. *Epiph.* Haer. LVII. Anaceph. n. 11. Cf. *Theod.* H. F. III, 5. *Aug.* Haer. XXXVI. XLI. *Phil.* Haer. LIII.

Vater, Sohn und Geist sind nur drey Namen[1]) oder Erscheinungsweisen[2]) Einer und derselben Person[3]). Er vergleicht damit die Sonne, in deren Einheit das dreifache, die Gestalt, ihre erleuchtende und die erwärmende Kraft zu finden, und den Menschen, welcher als Leib, Seele, Geist nur eine Person constituirt (*Epiph.* Haer. LXII.). Der Vater geht in der Zeit in die Form des Sohnes über[4]) und nach Herstellung der Creatur wieder in die des Vaters zurück[5]). Den Uebergang Gottes in die Formen des Sohnes und des Geistes bezeichnete er mit ἐκτείνεσθαι, πλατύνεσθαι[6]), πέμπεσθαι (*Epiph.* l. c.), μεταμορφεῖσθαι, μετασχηματίζειν (*Bas.* Epl. CCX. CCXXXV.). Die Väter charakterisiren diese Doctrin als Judaismus (*Bas.* Epl. LXIV.), als eine Zusammenziehung der Gottheit[7]), Patripassianismus †), Va-

---

1) *Epiph.* Ἐν μιᾷ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίας. Haer. LXII. *Sulpit. Sever.* Trionyma solitarii dei unio secundum Sabellium. II, 42. *Greg. Nyss.* Ἐνὶ ὑποκειμένῳ τρεῖς ἀφορμόζοντος προσηγορίας. Adv. Eunom. l. I. T. II. p. 331. ed. *Mor.*

2) *Epiph.* Μία ὑπόστασις, τρεῖς ἐνέργειαι· τῷ φωτιστικὸν, τὸ θάλπον, τὸ περιφερείας σχῆμα. l. c.

3) *Greg. Naz.* Or. IV. *Bas.* Epl. CCX. *Aug.* Haer. XL. *Theod.* H. F. III, 9. *Prud.* Unionitarum haeresis. Apotheos.

4) Καὶ λέγοντας (ἀναθεματίζομεν) αὐτὸν τὸν πατέρα εἶναι υἱὸν, καὶ ὅτε μὲν γίνεται υἱὸς, μὴ εἶναι τότε αὐτὸν πατέρα. ὅτε δὲ γίνεται πατὴρ, μὴ εἶναι τότε υἱὸν· ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν πατέρα ἀΐδιον, υἱοῦ ἀϊδίου ὄντος καὶ ὑφεστῶτος, καὶ πνεῦμα ἅγιον ἀΐδιον ὄν καὶ ὑφεστὸς. οὐ γὰρ ἀνυπόστατον τὴν τριάδα λέγομεν, ἀλλ' ἐν ὑποστάσει αὐτὴν γινώσκομεν. *Eugen.* (Diac.) Legatio ad S. Athan. n. 2. (in *Galland.* V, 18.)

5) *Greg. Nyss.* Οἰόμενοι διὰ τὴν λειποταξίαν ἀνθρωπίνην προεληλυθέναι τὸν υἱὸν ἐκ τοῦ πατρὸς προσκαίρως. αὖθις δὲ μετὰ τὴν διόρθωσιν τῶν ἀνθρωπίνων πλημμεληματων ἀναλελυκότα ἐνδύναι τε καὶ ἀναμεμίχθαι τῷ πατρὶ. Or. adv. Ar. et Sabell. in *Mai.* Coll. nov. VIII. II. p. 4.

6) *Ath.* c. Ari. Or. IV. n. 13—15. Extendere *Hil.* Trin. II, 4. Protendere *Vigil. Taps.* Disp. *Athan.* c. Ari. l. I.

7) Συστολὴ *Greg. Naz.* Or. XXI., Συναίρεσις *Greg. Naz.* Or. IV. Unio. So: Detestantes secundum Sabelli blasphemias ipsam

ter-Sohnschaft[1]). Auch Marcellus von Ancyra wird von Basilius[2]) beschuldigt, die wahrhaftige, bleibende Subsistenz des Sohnes und Geistes geläugnet zu haben. Der Sohn sey in der Zeit vom Vater ausgegangen und werde auch am Ende wieder in denselben zurückgehen. Den Beweis hierfür entnahm er unter andern aus der falsch gedeuteten Homousie des Sohnes mit dem Vater. So Basilius. Marcellus läugnete aber gegen Julius von Rom auf das entschiedenste dergleichen zu glauben und zu behaupten[3]), und erhielt auch wirklich von diesem die Anerkennung seiner Orthodoxie[4]), wie imgleichen von der Synode von Sardica[5]). Von Marcellus Schüler Photinus ist's aber gewiß, daß er Vater, Sohn und Geist für bloße Namen derselben Persönlichkeit erklärte[6]). Der Logos ist nur Gottes Verstand, Princip aller Handlungen Gottes, weshalb er auch Gott genannt wird. Der heil. Geist ist nur Gottes Kraft. Jesus Christus ist ein bloßer Mensch, und sein Daseyn reicht nicht über die Geburt aus Maria, welche ihn durch den h. Geist empfangen. Mit Gottes Beystand verrichtete er Zeichen und Wunder, weshalb man sagt, der Logos habe in ihm gewohnt. Um seinen

---

**unionem, neque aliquam partem Patris esse filium intelligentes . . . ita ut non unio divinitatis sed unitas intelligatur, quia unio fit singularis, unitas vero secundum nativitatis veritatem plenitudo nascentis est. Fides catholica in Conc. ap. Fariscam civitatem ab Epp. Gall. ad Orient. Epp. exposita. ap. *Hil.* Op. hist. fragm. XI. n. 2.**

†) ***Dion. Alex.*** **ap. *Athan.* de Sent. Dion. Alex. *Aug.* Haer. XLI.**

1) Υιοπατορία *Caes.* Dial. I. Resp. ad interrog. III.

2) Epl. LXIX. CCLXIII. n. 4. CCLXV. n. 3. CCCXIII. n. 5.

3) *Marcell.* Epl. ad Jul. Rom. ap. *Epiph.* Haer. LXXII.

4) *Jul.* Epl. in *Ath.* Apol. c. Arian. n. 32.

5) Cf. *Montfaucon.* de Marcello Ancyr. in seiner Nov. coll. PP. T. II. p. 51 sqq.

6) *C. Sirm.* (351). *Soz.* H. E. IV, 16. *Soc.* II, 39. *Hil.* Trin. VII, 3. 7. *Theod.* H. F. II, 11. *Epiph.* Haer. LXXI. *Mar. Merc.* Diss. de XII. anathem. Nestor. *Vig. Taps.* Dial. *Vinc. Lir.* Comm. c. XVII.

ausserordentlichen Gaben willen hat Gott ihn zum Sohne adoptirt. Die eigene Subsistenz und wahrhafte göttliche Persönlichkeit des Sohnes hat auch Beryll von Bostra bestritten. Nach ihm hatte derselbe vor der Menschwerdung kein Daseyn, und keine göttliche Natur, sondern die Gottheit des Vaters wohnte nur in ihm[1]). Auch Paulus von Samosata läugnete die Subsistenz des Logos und hielt denselben nur für Gottes Verstand[2]). Als solche, welche nichts von Vater, Sohn und Geist wissen wollen, werden auch die Hypsistianer oder Hypsistarier bezeichnet[3]). Auch den Eucheten ward vorgeworfen, daß sie die drey Hypostasen in eine auflösen[4]). Dem Modalismus steht als anderes Extrem schroff gegenüber der Subordinatianismus, welcher in der Unterscheidung von Vater, Sohn und Geist bis zur Behauptung einer dreyfachen, durchaus verschiedenen Natur sich verliert, und der Tritheismus, welcher drey für sich bestehende Gottheiten aufstellt. Der Tritheismus, dessen Praxeas (*Tert.* **Prax. III.**) und die Eunomianer[5]) die kirchliche Trinitätslehre beschuldigen wollten, dessen Schein auch nach Dionys dem Römer bey mehren Kirchlichen in ihrer Opposition gegen den Sabellianismus vorkam (**Epl. adv. Sabell.**), findet sich später bey den Eutychianern, nämlich bey Johannes Philoponus[6]), welcher gegen die Katholiken zur Behauptung der Einheit der Natur in Christo den Satz aufstellte: Natur und Person seyen Eins; eben so bey Severus von Antiochien[7]), Askusnages†) und Anderen.

---

1) *Eus.* **H. E. VI, 33.** *Hier.* **Cat. c. LX.** *Soc.* **H. E. III, 7.**

2) *Epiph.* **Haer. LXV.**

3) *Greg. Nyss.* **adv. Eun. Or. II. T. II. p. 440. ed.** *Mor. Greg. Naz.* **Or. XIX.**

4) Τρεῖς ὑποστάσεις εἰς μίαν ὑπόστασιν ἀναλύονται καὶ μεταβάλλονται. *Timoth.* **in** *Cot.* **Mon. Eccl. Gr. III. 6.**

5) *Greg. Nyss.* **Quod non tres sunt dii.** *Severi. Gabal.* **Hom. IV. edit. Venet. p. 159. 177.**

6) *Timoth.* **De recept. haeretic.** *Niceph.* **H. E. XVIII, 46 sq.** *Remy. Ceill.* **Hist. des auteurs. eccles. XVII. p. 528.**

7) Λέγων γὰρ καὶ διαβεβαιούμενος εἶναι τὴν ὑπόστασιν φύσιν

Das Mittelalter empfing aus der alten Zeit die Trinitätslehre ganz fest und bestimmt ausgebildet und formulirt, und suchte, den Spuren der Aeltern namentlich Augustinus folgend, auch denkend in ihre Tiefe einzugehen. Nach Claudianus Mamertus (de statu anim c. VIII.) glaubte auch Abälard, Richard von St. Victor, Heinrich von Gent und zumal Raymundus Lullus[1]), die Trias könne aus der Vernunft demonstrirt werden; das Gegentheil behauptete mit Petrus Lombardus das Heer der Scholastiker. Richard von St. Victor schließt, aus der höchsten Güte folge die höchste Liebe, aus dieser die Existenz eines Objects der höchsten Liebe, folglich einer Pluralität göttlicher Personen (trin. III, 2. 12.); eben so könne höchste Seligkeit nicht ohne höchste Liebe, diese nicht ohne Pluralität gedacht werden (ibd. III, 3. 12.), und eben so sey höchste Glorie ohne Pluralität nicht gedenkbar (ibd. III, 4. 13.); es suche aber jeder Liebende und Geliebte einen Mitliebenden und Mitgeliebten, einen Gefährten, um den Andern zu lieben, und der Liebe des Andern sich zu erfreuen, und so müssen denn in Gott nothwendig drey seyn (ibd. III, 14. 15. 18—20.). Die übrigen Mittelalterlichen behaupten aber die Indemonstrabilität auf den Grund hin, daß, da Gott von der Vernunft nur erkannt werden könne, in wiefern er sich in seinen Werken manifestirt, Er in diesen aber nur nach seinem Einigen Wesen als absolute Macht, Weisheit sich geoffenbaret habe, von einer Demonstration seiner Dreypersönlichkeit aus der Vernunft die Rede nicht seyn könne. Darum unterlassen sie aber doch nicht, das Mysterium des Glaubens so viel als möglich zu verständigen, oder vielmehr die alten Constructions- und Verständigungsversuche, namentlich die Augustinischen, wieder vorzubringen.

---

*καὶ τὴν φύσιν ὑπόστασιν . . . τὴν ἁγίαν καὶ ὁμούσιον τριάδα τῶν θείων ὑποστασέων τριάδα φυσέων καὶ θεοτήτων καὶ θεῶν λέγειν τε τετολμήκε.* *Cyr.* (Scythopol.) **Vit. S. Sabae n. LVI. in** *Cotel* **M. E. G. III, 309.** *Timoth.* **De recept. haeret.**

†) *Assem.* **B. O. II, 327.**

1) **Lib. de articc. fidei. Lib. de demonstratione aequiparent.**

So findet sich z. B. bey Leo III. die Fassung: «Im Vater ist die Ewigkeit, im Sohn die Gleichheit, in dem h. Geiste die Verbindung der Ewigkeit und Gleichheit»[1]), eben so die andere, wonach im Vater das Selbstbewußtseyn, im Sohn die Erkenntniß, im Geiste die Liebe hypostasirt ist, allenthalben bey Scholastikern und Mystikern, und haben auch die Spätern, wie Rusbroch (de vera contempl. c. XXVII.), Tauler (in seinen Predigten oft), und selbst Melanchthon in seinen locis, und die gallische Confession (c. VI.), endlich Lessing (theol. Nachlaß) dieselbe reproducirt.

Zur Verständigung vergleichen die Mittelalterlichen auch Maaß, Zahl und Gewicht der körperlichen Substanz[2]), Gedächtniß oder Selbstbewußtseyn, Erkenntniß und Wille in der intelligenten Substanz[3]). Hugo von St. Victor findet das Bild der Trinität auch in der Familie — in Mann, Weib, Kind[4]), und Bonaventura einen Reflex derselben in der Trichotomie der Wissenschaft, welche er auf eine höchst interessante Weise aufstellt. Die Philosophie zerfällt ihm 1) in Natur-, 2) Vernunft-, 3) Moralphilosophie. Die Naturphilosophie begreift wiederum 1) Metaphysik, 2) Mathematik, 3) Physik; die Vernunftphilosophie wiederum 1) Grammatik, 2) Logik, 3) Rhetorik; die Moralphilosophie ist eben so 1) monastische, 2) ökonomische, 3) politische (itiner. in deum. c. VIII.). Auch Luther hat die Trias mit der Grammatik, Rhetorik und Dialectik verglichen, und viele Neuern haben sogar in Aufsuchen der überall vorkommenden Dreyzahl die Alten weit überboten.

Aber auch die alten Irrthümer sind in der spätern und spätesten Zeit wieder aufgelebt. Wir begegnen einem starken

---

1) Symb. orthod. fid. ad omn. Orient. Eccles. in *Baluz.* Miscell. l. VII. p. 20.

2) *Humbert.* adv. Simoniac. III, 24.

3) *Alcuin.* De animae ratione n. VI. Dicta supra illud Genes. faciamus hominem etc.

4) Est enim vir principium unde mulier, de quibus procedit tertium, id est proles. Sacram. I, 28.

Anflug von Sabellianismus schon bey dem Könige der Franken Chilperich[1]). Die Bogomilen behaupteten, Sohn und Geist seyen in der Zeit aus dem Vater hervorgegangen und werden am Ende wiederum in denselben zurückkehren[2]). Als ein eifriger Vertheidiger der sabellianischen Ansicht erhob sich später der spanische Arzt Servede[3]); derselben huldigte in seiner letzten Zeit auch der Socinianer Blandrata; ihr ergab sich Grotius (in seinen sylv. sacr.), Clericus[4]) und überhaupt viele Arminianer, auch Lardner (letter on the logos), viele Puritaner, Löffler (Abhandl. zu Souverain) und Andere mehr. Den Tritheismus erneuerte der Vater des Nominalismus im Mittelalter Roscellin[5]), welchen Anselmus (de fid. trin. et incarn.) widerlegte. Wenn Abälard sich hin und wieder modalistisch ausgedrückt hat, so läuft hinwiederum auch seine Darstellung auf den Tritheismus hinaus, wenn er z. B. dem Vater die Macht zulegt, und sie dem Sohne zum Theil, und dem Geiste ganz abspricht, und hinwiederum dem Vater die Weisheit und Güte nicht zulegen will[6]). Späterhin findet sich der Tritheismus bey Faidit, welcher in

---

1) Sancta trinitas non in personarum distinctione, sed tantum deus nominetur. Indignum enim est ut deus persona, sicut homo carneus nominetur. Ipse enim est pater, qui est filius, idemque ipse est spiritus sanctus, qui pater et filius. Sic prophetis et patriarchis apparuit, sic eum ipsa lex nunciavit. Et sic volumus, ut archiepiscopi, episcopi et reliqui doctores ecclesiarum credant ac doceant. Indicul. de Summ. Trin. (383) in *Goldast.* I. p. 11.

2) *Euthym.* Panopl. P. II. Tit. XXIII.

3) De Trinit. erroribus ll. VII. Dial. de Trinit. ll. II.

4) *Liberius a S. Amour.* (Cleric.) Epl. theol. III.

5) Er lehrte: In deo tres personas esse tres res ab invicem separatas, sicut sunt tres angeli; ita tamen, ut una sit voluntas et potestas et tres deos vere posse dici, si usus admitteret. *Anselm.* l. II. Epl. XLI. *Argentré* I, 1.

6) *Abael.* Err. I. Quod Pater sit plena potentia, filius quaedam potentia, spiritus sanctus nulla potentia. Err. XIV. Quod ad Patrem, qui ab animo non est, proprie vel specialiter attineat operatio, non etiam sapientia et benignitas.

einer anonymen Schrift[1]) behauptete, die drey göttlichen Personen haben die eine göttliche Natur, wie drey Menschen dieselbe menschliche Natur, und bey Matthäus Gribaldus, welcher eine Ewigkeit, aber darum doch keine gleiche Vollkommenheit der Drey annahm. Endlich lehrte auch Dembs, daß die Einheit Gottes keine numerische, sondern nur eine collective, moralische sey[2]).

Der Trias substituirte Gilbert de la Porrée eine Tetras, indem er nach seinem Realismus die Gottheit den göttlichen Personen als für sich bestehende entgegensetzte[3]); dagegen sprach das **IV.** Concil im Lateran den Petrus Lombardus gegen die Beschuldigung des Abtes Joachim (**cap. damnamus**) von dem Verdachte des Tetradismus frey.

Auch solche, welche die Trias formell läugnen, hat das Mittelalter aufzuweisen. Hierher gehören die Neumanichäer von Orleans[4]), ferner ein Theil der Waldenser, welche den Begriff der Trias durch ihre tropologisch-mystische Auslegung gänzlich ausleerten[5]). In der neuern Zeit steht oben an

---

1) **Alteration du dogme théologique par la philosophie d'Aristote, ou fausses idées des scolastiques sur toutes les matieres de la Religion. Paris. 1696.**

2) **Tract. de deo uno et trino. Mogunt. 1789.**

3) **Dixit (*Gilbert. Porret.*) quod non unus deus vel una substantia, aut unum aliquid sit persona, id est pater et filius et spiritus sanctus: ipsae vero tres personae tria sunt differentia et numero, ac si tres homines humanitatem unam numero habere invenirentur. Concilium (Rhem.): Cum de tribus personis loquimur, patre et filio et spiritu sancto, ipsas unum deum, unam divinam substantiam esse fatemur, et e converso. *Matth. Paris.* Hist. Angl. ad ann. 1119.**

4) ***Rudolph. Glaber.* (*Duchesne* Sc. R. Fr. T. V.) ann. 1017.**

5) **Haec est trias, quam vel in qua credunt, ut sit pater, qui alium in bonum convertit, qui convertitur, filius; id, per quod convertit et in quo convertitur, spiritus sanctus, et hoc intelligunt, quando dicunt, se credere in Patrem et filium et spiritum sanctum. *Stephanus de Borbone* lib. de septem donis Spirit. 8. apud *Riechin*. Diss. de Waldens. c. III. n. 20.**

Swedenborg, welcher die christliche Trinitätslehre für Unsinn erklärte und unter den drey Personen nur die schaffende, erlösende und wiedergebärende Thätigkeit Gottes verstand[1]). Den Subordinatianismus erneuerte Valentin Gentilis[2]), Whiston[3]), Haarwood[4]) und in etwas subtilerer Gestalt Samuel Clarke[5]), Whitby[6]) und der Niederländer Paul Maty[7]) und Andere.

## Fortsetzung.

### Vom Vater.

Die Väter sind überall bedacht, von dem Vater hervorzuheben, daß er der Urgrund ist. Zu diesem Zwecke wird das von Gott im Allgemeinen, und wie die Schule sich ausdrückt οὐσιωδῶς prädicirte, dem Vater im Besondern ὑποστατικῶς prädicirt. So legen die Alten dem Vater die ἀγεννησία[8]),

---

1) *Swedenb.* Summ. Exposit. nov. doctr. n. 118. 119.

2) S. *Aretius* Hist. condemnat. Val. Gentil. *Sand.* Bibliothec. Antitrinit. p. 26.

3) Tentam. de Epl. Ignat. 1710.

4) Primaevus Christianism. resuscitatus. 8 Voll.

5) The scripture doctrine of the trinity. Lond. 1712.

6) Disquisitiones modestae in Cl. Bull. defension. fidei Nic. Lond. 1718.

7) Lettre d'un théologien à un autre théologien sur le mystère de la trinité. 1729.

8) *Justin.* Apol. I. n. 49. II. n. 6. *Clem.* str. VI, 7. *Orig.* Joh. T. I. n. 27. XIX. n. 1. *Alex.* (Alex.) Epl. ad Alex. CP. ap. *Theod.* H. E. I, 4. *Eus.* Dem. Ev. I, 5. IV, 1. *Const. apl.* VIII, 41. *Greg. Nyss.* adv. Eun. l. I. T. II. p. 342. ed. *Mor.* adv. Eunom. Or. XII. ἀγένητος steht von allen Personen, ἀγέννητος vom Vater. *Basil.* widerräth den Gebrauch von ἀγέννητος, weil dieses Wort ganz unbiblisch und der Sitz des Eunomianischen Irrthums sey. Adv. Eunom. l. I. n. 5. Ebenso *Athan.* (?) Dial. de Trin. II. *Severian. Gab.* Quare evellis scripta et adducis non scripta? Nonne fidelius est nomen patris et filii et spiritus sancti, quam ingeniti et geniti. Hom. II. p. 41. ed. *Auch.*

innativitas[1]), ἀναρχία[2]) und die ἀρχὴ[3]) zu, um sein absolutes, immanentes Verhältniß zu dem Sohne auszusprechen; eben so wird ihm die Unsichtbarkeit zugeschrieben[4]) zur Bezeichnung seines äusserlichen zeitlichen Verhältnisses zur Creatur, mit welcher er nicht unmittelbar, sondern durch Vermittelung des Sohnes schaffend, erhaltend und erlösend in Beziehung ist. Diese Dignität des Vaters als Urgrund ist auch in einer Menge von Namen und Bezeichnungen ausgesprochen, eben so wie dessen Beziehung zur Creatur, als deren Grund und Ende er überall erfaßt wird.

Hierher gehören die Formeln, wie: αὐτόθεος (*Orig.* in Joh. T. II. n. 2. 3.), ὁ ἐπὶ πάντων θεὸς[5]), πρῶτος θεὸς[6]), deus princeps (*Arnob.* oft), καθολὸς θεὸς[7]), ὑπὲρ ὃν ἄλλος οὐκ ἐστι[8]), θεὸς τῶν ὅλων †), πατὴρ τῶν ὅλων ††), ποιητὴς

---

1) *Germinius* ap. Hilar. Op. hist. fragm. XV. n. 3. *Phoebad.* Ex deo enim innascibili deus nascibilis exivit. Cont. Arian. n. 11.

2) *Melet.* (Antioch.) Ἄξιος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνάρχου. ap. *Epiph.* Haer. LXXIII. *Bas.* Sp. S. VIII. n. 19. Epl. LII. n. 2. *Greg. Naz.* Or. XXV. Carm. II, 20 sq. So heißt er auch ἀναίτιος *Greg. Naz.* Arc. carm. I, 25. *Joh. Dam.* Orth. fid. I, 13. *Niceph.* CP. Epl. ad Leon. III.

3) *Athan.* de Syn. n. 50. c. Arian. Or. IV. n. 1. *Greg. Naz.* Or. XIV. *Ammon.* in Joh. T. I. *Aug.* in Joh. I, 1. *Joh. Dam.* Orth. fid. I, 9. c. Manich. *Dion.* Hier. c. I. §. 2.

4) *Justin.* Tryph. LVI. (Pseudo-) *Justin.* Epl. ad Diogn. c. VII. *Iren.* V, 16. n. 2. IV, 20. n. 6. 11. *Tert.* Marc. V, 19. Prax. XIV. XV. *Orig.* Sel. in Gen. I, 6. IX, 8. Joh. T. XXXII. n. 18. *Eus.* Dem. Ev. I, 5. *Bas.* Sp. S. c. XVIII. n. 47. *Ephr.* adv. Scrut. Serm. VI. XXVI. *Prudent.* Visibilis de fonte deus, non ipse deus fons visibilis: cerni potis est, qui nascitur, at non innatus cerni potis est. . . Apotheos. seu de divinitate contr. Noet. Haeres.

5) *Orig.* Cels. VI, 47. *Const. apl.* III, 17. *Bas.* Epl. XXXVIII. n. 4.

6) *Orig.* Ὁ πρῶτος καὶ ἐπὶ πᾶσι θεὸς. Cels. VI, 47. 61.

7) *Eus.* Or. panegyr. (H. E. X, 14.).

8) *Justin.* Tryph. n. LVI. Cf. Ὁ ἐκείνα θεὸς *Eus.* Dem. Ev. I, 5.

τῶν ὅλων[1]), παντοκράτωρ[2]), δεσπότης[3]), παμβασιλεύς[4]). Als Urgrund ist er auch in der Liturgie praktisch dadurch bekannt, daß alle Gebete ordentlich (nicht ausschließlich) zu ihm gerichtet zu werden pflegen[5]).

## Fortsetzung.

### Vom Sohne.

Die Lehre vom Sohne oder Theologie[6]) ist mit dem Christenthum so substantial Eines, daß wer erstere nicht für ursprünglich, sondern für ein heidnisches Philosophumenon oder jüdisches Theologumenon halten wollte, damit das Christenthum selbst für nichts mehr noch weniger denn eine platonische und jüdische Speculation erklären müßte, was auch die klar ausgesprochene Intention von Souverain (**Platonisme devoilé**) und von Gfrörer (Geschichte des Urchristenthums) gewesen ist. Es ist aber wohl zu merken, wie die VV. ihre Lehre vom Logos zunächst aus den h. Schriften, namentlich den Johanneischen, und aus der kirchlichen Ueberlieferung schöpften, und bey allem Bestreben einige verwandte Anklänge bey Plato

---

†) *Clem.* str. II, 9. *Orig.* Joh. T. VI. n. 7. *Dion. Rom.* (ap. *Ath.* Decret. Nic. Syn. n. 26.) *Eus.* H. E. X, 4. Dem. Ev. I, 5. III, 6. *Athan.* c. Arian. Or. II. n. 75. *Bas.* adv. Eun. I, 45 sq. II, 34.

††) *Justin.* Apol. I. n. 45. 61. 63. Tryph. LVI. *Iren.* IV, 20. n. 1. *Orig.* Joh. T. I. n. 11. 13. II n. 3. *Greg. Nyss.* Serm. adv. Ari. et Sabell.

1) *Justin.* Dial. c. Tryph. n. XXXV. LVI.

2) *Polyc.* Smyrn. n. 14. (Pseudo-) *Justin.* Epl. ad Diogn. c. VII. *Iren.* I, 10. III, 6. n. 2. und sonst oft. *Clem.* strom. VII, 3. *Bas.* Eun. I, 4 etc.

3) *Justin.* Apol. I. n. 61. *Tat.* Graec. n. V. *Clem.* Coh. n. X.

4) *Clem.* str. VII, 3. *Eus.* Dem. Ev. I, 5.

5) *C. Carthag.* (390) c. XXIII. *Fulgent.* ad Fabian. (Arian.) l. IX. fragm. XXXIV.

6) *Orig.* Joh. I. n. 23. Matth. T. XII. n. 38. *Eus.* H. E. V, 28 etc. Allerdings wird auch die Lehre von Gott überhaupt, oder vom Vater bisweilen Theologie genannt. *Orig.* in Matth. T. XI. n. 2.

und Philo zu finden, nichts desto weniger der Selbstständigkeit des Christenthums nach seinem Inhalte und Fundament klar bewußt, letzteres nicht aus einem heidnischen, philosophischen Systeme zu gewinnen oder zu ergänzen, sondern umgekehrt aus der heidnischen Philosophie das den christlichen Ideen einigermaaßen ähnelnde hervorzuheben, zu reinigen und zu vergeistigen, so dem denkenden Geiste den Uebergang vom Heidenthum zum Christenthum zu vermitteln bemüht waren; und wenn auch bey Einigen die Sprache hin und wieder etwas von heidnischem oder jüdischem Platonismus tingirt erscheinen könnte, so läßt sich doch von der Lehre selbst nach ihrem Inhalte dergleichen nicht im mindesten behaupten.

Die Namen, deren man sich zur Bezeichnung der zweyten Person in der Gottheit bediente, waren die einfachen, in der Schrift gewöhnlichen, υἱὸς schlechthin, oder υἱὸς τοῦ θεοῦ, weiter das in der Schrift (*Act.* **IV, 27.**) einmal von Christo gebrauchte παῖς θεοῦ[1]), welches auch Hippolyt[2]) und Methodius[3]) von Christo als solchem verstehen, und der nur der höhern prophetischen Sprache (*Joh.* **I.** *Apoc.* **XIX.**) angehörige, für den speculativen Gebrauch höchst fruchtbare Ausdruck λόγος, dessen Bedeutung auf verschiedene Weise bestimmt wird. Die Alexandriner fassen λόγος bald als λέγων nämlich τὰ τοῦ θεοῦ[4]), bald im Sinne von Vernunft†), bald

---

1) *Polyc.* (S. Eccl. Smyrn. de Martyr. S. Polyc. n. XIV.) (Pseudo-) *Justin.* Epl. ad Diogn. VIII. *Athen.* leg. n. XII. *Iren.* V, 6. n. 1. (puer dei). *Clem.* quis div. salv. XLII. *Eus.* Or. paneg. (in H. E. X, 14.) Dem. Ev. III, 6. H. E. I, 2.

2) Οὗτος (λόγος) ὃς προβὰς ἐν τῷ κόσμῳ ἐδείκνυτο παῖς θεοῦ. cont. Noet. n. XI. Erst durch die Menschwerdung ward er vollkommen παῖς θεοῦ. Ibid. n. XV. So sagt er auch von υἱὸς: Οὔτε γὰρ ἄσαρκος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὁ λόγος τέλειος ἦν υἱὸς, καίτοι τέλειος λόγος ὢν μονογενής. Adv. Noet. XV.

3) Ὁ τοῦ θεοῦ παῖς, ὁ πάλαι μὲν λόγος. De Christ. et Antichr. n. III.

4) *Clem.* str. II, 4. *Orig.* Joh. T. I. n. 42. Aehnlich die Semiarianer in ihrem Bekenntnisse bey *Epiph.* Haer. LXXIII. n. 12.

im Sinne von Wort, Rede [1]), welche Bedeutungen nach Hieronymus alle gut und wahr sind [2]). Die Väter unterlassen nicht, durch nähere Exposition der Eigenthümlichkeit des göttlichen Logos jeder gemeinen Vorstellung und aller möglichen Mißdeutung vorzubeugen. Zu diesem Zwecke bemerken sie allenthalben, der Logos sey kein προφορικὸς [3]), kein hervorgehendes und verschwindendes Wort und eben so kein ἐνδιάθετος [4]), kein bloßer, nur modal nicht substantial existirender Gedanke, sein Hervorgehen aus dem Vater sey kein Losreißen von demselben und Verringerung desselben [5]), sondern er heiße nur

†) *Clem.* Paed. I, 12. 13. *Orig.* in Joh. T. I. n. 42. II. fin. adv. Cels. V, 30. VI, 71 etc.

1) *Justin.* Tryph. LXI. *Athen.* leg. X. *Greg. Naz.* Or. XXXVI. *Isid. Pelus.* l. III. Epl. CXLIII. *Tert.* Ideoque jam in voce est nostrorum, per simplicitatem interpretationis, sermonem dicere in principio apud deum fuisse, cum magis rationem competat antiquiorem habere, quia non sermonalis a principio, sed rationalis deus etiam ante principium, et quia ipse quoque sermo ratione consistens priorem eam, ut substantiam suam ostendat. Prax. V. Dei spiritus, et dei sermo, et dei ratio, sermo rationis et ratio sermonis et spiritus utrumque Jesus Christus. De Orat. c. I.

2) Logos graece multa significat. Nam et verbum est et ratio et supputatio, et causa uniuscujusque rei, per quam sint singula quae subsistunt, quae universa recte intelligimus in Christo. Epl. ad Paulin. L. (*Mart.*).

3) *Justin.* Tryph. LXI. *Tat.* Graec. V. *Iren.* II, 13. n. 17. *Theophil.* Autol. II, 10. 22. *Clem.* str. V, 1. *Tert.* Prax. VII. *Melet.* Ὅτι λόγος ἐστὶ τε καὶ λέγεται υἱὸς, οὐ μὴν φωνὴ τοῦ πατρὸς, οὐδὲ ῥῆμα νοεῖται, ὑφέστηκε γὰρ καθ' ἑαυτὸν καὶ ἐνεργεῖ. Or. ad Antioch. (in *Gall.* V, 101.).

4) *Theoph.* Aut. II, 10. 22. *Greg. Nyss.* Ἵνα μὴ προφορικὸν λόγον καὶ ἐνδιάθετον ὑπολαμβάνωμεν. τὸν γὰρ τοῦτον λόγον ἔν τινι εἶναι χρὴ ἐννοίᾳ ἢ ἐν γράμματι καθ' ἑαυτοῦ ὑπόστασιν οὐκ ἐχοντα. διὰ ταῦτα εἴρηκε καὶ ὁ Ἰωάννης· καὶ ὁ λόγος ἦν οὐκ ἔν τῷ θεῷ ἀλλὰ πρὸς τὸν θεὸν, ἰδίαν ὑπόστασιν ἐπιγράφων τῷ λόγῳ ἐκ πατρικῆς οὐσίας ὑφεστῶσαν. Adv. Ari. et Sabell. in *Mai.* VIII. II. p. 7. Λόγος προφορικὸς und ἐνδιάθετος schon bey Porphyrius ) ap. *Theophil.* in Joh. I.).

5) *Justin.* Tryph. LXI. *Tat.* Graec. c. V.

Logos, um seine Geburt als eine ganz geistige, von keinerley Art der Corruptibilität behaftete, und als eine das ganze Wesen des Vaters aussprechende zu bezeichnen; wie Basilius bemerkt[1]): «Warum Logos? damit gezeigt werde, daß er aus dem Verstande hervorgegangen. Warum Logos? weil er ohne Passivität gezeugt wurde. Warum Logos? weil er ein Bild seines Erzeugers, welches in sich ganz den Erzeuger darstellt.» Andere Bezeichnungen der zweiten Person sind: Wille des Vaters[2]), Macht des Vaters[3]), Stellvertreter (*Tert.* **Marc. III, 16.**) und — ein kühner Ausdruck — Maaß[4]), Bestimmung des Vaters[5]), weiter Hand[6]), Rechte[7]), Arm Gottes (*Tert.* **Prax. XIII.**), Bewegung[8]), Dienst[9]), Namen[10]) Gottes, Strahl (*Tert.* **Apol. XXI.**), Kraft[11]), Geist[12]), Stimme†), Weisheit††) Gottes, Engel†††),

---

1) **Hom. in illud: in princip. erat verbum. n. 3.**

2) *Tert.* **de Orat. IV.** *Mar. Viet.* **Substantia pater . . . . filius motio et voluntas . . . . potentia pater, actio filius. c. Ar. II, 3. Intelligamus igitur, ut saepe diximus, deum esse ipsam potentiam, magnitudinem, substantiam plenitudinis totius, Christum vero, id est λόγον eum, qui in Christo fuit, dei voluntatem. In Eph. I, 1.**

3) *Tert.* **de Orat. c. V.** *Orig.* **Cels. III, 29.** und sonst oft.

4) **Dixit (ein** πρεσβύτερος **bey Irenäus) ipsum immensum patrem in filio mensuratum, mensura enim patris filius, quoniam et capit eum.** *Routh.* **Rel. S. I, 56.**

5) **"Ορος τοῦ πατρὸς.** *Greg. Naz.* **Or. XXXVIII.**

6) *Iren.* **V, 1. n. 3. 6. n. 1. 15. n. 2. 16. n. 1. III, 21. n. 10. IV, 20. n. 1.** *Greg. Nyss.* **Vit. Mos. T. I. p. 241. ed.** *Mor.* **cont. Eun. Or. IV. T. II. p. 534. ed.** *Mor.*

7) *Orig.* **in Ps. XVI, 8.** *Eus.* **in Ps. LIX, 7.** *Cyr.* **Glaphyr. in Exod. l. II.**

8) *Mar. Victor.* **in Eph. I, 1. 3. c. Arian. II, 3.**

9) **Ministerium dei** *Mar. Vict.* **in Eph. III, 14. Cfr.** ὑπουργὸς *Theoph.* **Autol. II, 10.** ὄργανον **ibid.**

10) *Tert.* **Praescr. c. XIII. de Orat. c. III. Cf.** *Mar. Victor.* **in Eph. I, 23.**

11) *Tert.* **Prax. XIX.** *Hippol.* **adv. Noct. c. IV. XI.**

12) *Tert.* **de Orat. c. I.** *Hippol.* **adv. Noct. c. I.** *Theoph.* **Autol. II, 10.**

Dollmetsch[1]), Rathgeber des Vaters[2]), ἀρχὴ[3]), δόξα (*Justin.* Tryph. CXXVIII.), zweite Grundursache[4]), Vater aller Creatur (*Mar. Vict.* Eph. III, 14. 15.), Gott über Alles[5]). Weiter geben sie ihm, um seine wahre und göttliche Persönlichkeit auszudrücken, die Prädicate Ur- oder Selbst-Macht, -Leben, -Wahrheit, -Gerechtigkeit[6]). Von dem Namen πρωτότοκος bemerkt Cyrillus mit Recht, daß derselbe auf die Oeconomie, die Menschwerdung sich bezieht, kein Name des Logos, sondern Christi ist (de trin. cap. X.).

Das Bekenntniß der Persönlichkeit des Sohnes findet sich bey den Kirchenvätern, wo sie im Allgemeinen den Glauben an die Trias als solche aussprechen, aber auch im Besondern

---

†) *Iren.* adv. Haer. V. 17. n. 1. 2.

††) *Theoph.* Autol. II, 10. *Tert.* Prax. sehr oft.

†††) *Justin.* Tryph. LXI. CXXVIII. *Orig.* Cels. V, 33. *Athan.* cont. Gent. n. 45. *Marc. Diodoch.* (363) Serm. c. Ar. n. 9. (cfr. *Jes.* IX, 5.).

1) *Ath.* Εἰκότως τοῦ ἑαυτοῦ πατρὸς ἑρμηνεὺς καὶ ἄγγελος λέγεται. Cont. Gent. n. 45. *Melet.* Τοῦ ἀδιηγήτου ἑρμηνεὺς ἀδιήγητος. Or. ad Antioch.

2) *Hippol.* Τῶν δὲ γινομένων ἀρχηγὸν καὶ σύμβουλον καὶ ἐργάτην ἐγέννα λόγον. Cont. Noet. c. X.

3) *Theoph.* Autol. II, 10. *Greg. Nyss.* c. Eun. l. I. T. I. p. 395. ed. *Mor.* *Greg. Naz.* Or. XXXII. XXXVIII. *Bas.* Hexaem. Hom. I. *Aug.* Gen. lit. I, 1. Civ. dei II, 1. 33.

4) Δεύτερον αἴτιον *Clem.* str. VII, 5. Cfr. δεύτερος θεὸς *Orig.* Cels. V, 39.

5) *Hippol.* cont. Noet. c. VI. De theol. et incarn. adv, Beron. et Helic. n. II. *Cyr.* Glaphyr. in Exod. l. II. etc.

6) Αὐτόλογος *Orig.* Cels. III, 41. *Ath.* Gent. n. 46. αὐτοσοφία *Orig.* Cels. III, 41. Joh. T. XXXII. n. 18. *Ath.* Gent. n. 46. (*Bas.* Sp. S. VIII. n. 19. αὐτοτέλης σοφία). αὐτοαληθεία Cels. III, 41. *Ath.* Gent. n. 46. (cfr. *Orig.* Cels. VIII, 12. ἀληθείας οὐσία). αὐτοδύναμις *Orig.* Joh. T. I. n. 38. *Athan.* Gent. n. 46. αὐτοδικαιοσύνη *Orig.* Joh. T. I. n. 11. Cels. V, 39. *Ath.* Gent. n. 46. αὐτοζωὴ *Ath.* Gent. n 46. *Bas.* Sp. S. c. VIII. n. 19.

haben sie dieselbe vielfach bekannt[1]), namentlich Tertullian und Methodius sie ex professo gegen die modalistische Auffassung vertheidigt[2]). Methodius stützt sich besonders auf *Joh.* X, 30., so wie später Gregor von Nyssa auf *Joh.* I, 1.: «und der Logos war bey Gott.» Weiter urgiren sie, daß ohne wahrhaftige Persönlichkeit des Sohnes die Erlösung des Menschengeschlechts durch denselben nicht denkbar sey (*Eus.* D. E. IV, 3.)

Anlangend die Gottheit des Sohnes, so erhellt der Glaube der Kirche daran aus den Zeugnissen ihrer Gegner z. B. eines Plinius, welcher in seinem Briefe an Trajan (l. X. Epl. XCVII.) berichtet, daß die Christen Christo als einem Gotte lobsingen; eines Lucian, welcher den Christen vorwirft, daß sie einen Gekreuzigten als Gott verehren[3]), dafür die hellenischen Götter verläugnen (Mort. pereg. n. 13.); eines Tryphon, welcher die Unmöglichkeit einer Menschwerdung Gottes behauptet (*Justin.* Tryph. LXVIII.); eines Celsus, welcher den Christen vorwirft, daß sie einen Menschen verehren (*Orig.* Cels. VIII, 12. 13.) und Gott unter denselben setzen (*Orig.* Cels. VIII, 14. 15.). Aber derselbe Glaube an die Gottheit des Sohnes tritt auch in den Schriften der Kirchlichen überall hervor, als welche ihm göttliche Namen, Operationen, Eigenschaften zulegen, ihm göttliche Verehrung erzeigen, den Bestand derselben in der Kirche bezeugen. Im Briefe des Barnabas ist Christus der im Fleische erschienene Sohn Gottes, durch den wir erlöst wurden (n. V. VII.), durch den Alle am Ende gerichtet werden (VII.). Clemens von Rom heißt ihn «das Scepter der Majestät Gottes» (I *Cor.* n. 16.), erinnert die Corinthier, wie Gottes Leiden ihnen allzeit vor Augen stand, und ermahnt sie, von Christus zu denken «als von Gott und dem Richter

---

1) Z. B. *Orig.* Cels. I, 2. n. 2. VIII, 12. Joh. T. II. n. 2. VI. n. 22. *Eus.* Dem. Ev. IV, 3.

2) *Tert.* Prax. II. XIX. *Method.* adv. Noet. c. VII.

3) Τὸν μέγαν (μάγον *Cleric. Gessner. Wieland.*) ἐκεῖνον ἔτι σέβουσιν ἄνθρωπον etc. de Morte peregr. n. 11.

der Lebendigen und der Todten» (I *Cor.* n. 2.). Ignatius heißt ihn «unsern Gott» (Trall. n. VII. Rom. n. III. Polyc. n. VIII.), den eingefleischten Gott (Eph. n. VII.), sein Blut Gottes Blut (Smyrn. n. I.), will ein Nachahmer werden der Leiden seines Gottes (Rom. n. XIV.), und bezeichnet den Logos ausdrücklich als Ewigen (Mag. n. VIII.). Der Verfasser des dem Justin zugeschriebenen, aber einer ältern Zeit angehörigen Briefes an Diognetus sagt, daß Gott nicht einen Diener oder Engel, sondern den Baumeister gesandt, «Gott hat er gesandt, zu den Menschen gesandt, um sie zu erlösen gesandt» (n. VIII.). Polycarpus heißt ihn den ewigen Sohn Gottes (Smyrn. Eccl. de mart. S. Polyc. n. 14.), dem Alles im Himmel und auf Erden unterworfen ist, dem jeder Athem dient (ad Phil. n. II.), welcher unsere Hoffnung und das Unterpfand unserer Gerechtigkeit ist (Phil. n. 8.). So heißt ihn auch Justin ausdrücklich Gott[1]), und bemerkt, er sey eben der im A. T. erschienene Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs[2]), beweist dessen Gottheit aus seiner wahrhaftigen Gottessohnschaft[3]). Wegen des geheimnißvollen Hervorgehens des Sohnes aus dem Vater beruft er sich auf die Selbstbezeugung des Logos: «es bezeuge mir dieses das Wort der Weisheit, welches selbst dieser Gott ist, der vom Vater aller Dinge Gezeugte» (Tryph. n. LXI.), und bemerkt den Juden: «wenn ihr das, was die Propheten gesprochen, betrachtet hättet, so würdet ihr nicht geläugnet haben, daß Er Gott ist, der Eine und des ungezeugten Gottes Sohn» (Tryph. CXXI.). Tatian behauptet den Heiden gegenüber die Wirklichkeit der Erscheinung Gottes in der Gestalt des Menschen (graec. XXI.) und nennt den h. Geist einen *διάκονος* Gottes, der gelitten (ibd. n. XIII.). Irenäus heißt ihn den allein wahren Gott (solus deus III, 8. n. 3.), bemerkt, kein

---

1) Apol. I. n. LXIII. Tryph. c. XXXVI. LVI. sq.
2) Apol. I. n. LXIII. Tryph. c. LVI.
3) Apol. I. n. LXIII. Tryph. c. CXXV. CXXVI.

anderer werde Gott genannt, als der Herr und Gott aller Dinge und dessen Sohn Jesus Christus (III, 6. n. 21.), die Engel aber werden nie Gott schlechthin genannt, sondern stets mit einem ihre Endlichkeit verkündenden Zusatz (III, 6. n. 3. 5.); die Magier brachten Christo Weihrauch dar, «weil er Gott ist» (III, 9. n. 2.); als Gott verkünde ihn der h. Geist im A. und N. T.[1]). Zum Beweis seiner Gottheit beruft er sich weiter darauf, daß er Sünden verziehen (V, 17. n. 3.), und Mittler sey zwischen Gott und uns (III, 18. n. 7.). Melito von Sardes sagt von Christo, Er sey Gott und Mensch (ap. *Eus.* H. E. V, 28.), und von den Christen, daß sie keine Steine aber Gott den Logos verehren[2]).

Nichts ist deutlicher als die Bekenntnisse des Clemens von Alexandrien: «Der Logos, der Gott und Mensch ist, welcher aller Güter Ursprung ist» (coh. I.), «Glaube, Mensch, dem, der Gott und Mensch ist, dem lebendigen Gott, der gelitten hat und angebetet wird» (ibd. X.), «Der göttliche Logos» (str. V, 14.), «Gott der Erlöser» (ibd. II, 9.), «Er wußte als Gott, was man ihn fragen wollte» (quis div. salv., cfr. str. IV, 17. VI, 7.). Origenes spricht von der unaussprechlichen «Gottheit Jesu» (Cels. V, 48.), heißt Jesus «Gott»[3]), bezeichnet eben so den Logos als Gottes Bild und Gott (In Gen. X, 6. In Joh. T. I. n. 11.), als *αὐτόλογος*, *αὐτοσοφία*, *αὐτοαληθεία* (Cels. III, 41.), *αὐτοδικαιοσύνη* (Cels. V, 39.), legt dem Erlöser Menschheit und Gottheit zu (Matth. T. XVII. n. 20.), und bekennt, daß er Alles hat, was der Vater (Jerem. Hom. VIII, n. 2.), daß ihm göttliche Ehre gebühre und von der Kirche

---

1) Quoniam autem ipse proprie praeter omnes, qui fuerunt tunc homines deus et dominus et rex aeternus et unigenitus et verbum incarnatum praedicatur et a prophetis omnibus et apostolis et ab ipso spiritu, adest videre, qui vel modicum de veritate attigerint. III, 19. n. 2.

2) Apol. fragm. in Chronic. Pasch. (ap. *Gall.* T. I. p. 678).

3) Ὁ θεὸς Ἰησοῦς Cels. V, 66. θεὸς Ἰησοῦς Cels. V, 31. θεὸς ἄρα καὶ κατὰ τὴν γραφὴν ὁ σωτὴρ. (Select. in Gen. IX, 6.).

erzeigt werde[1]), (wie er denn fast sämmtliche Homilien mit der Doxologie Christi beschließt) und erklärt endlich dieses für das Zeichen eines schlechten Menschen, wenn er nicht glaubt, daß Jesus Gott ist (Cels. III, 30.). Nun finden sich in seinen Schriften allerdings subordinatianisch klingende Stellen[2]); diese können aber, wenn wir den von Rufin gehegten Verdacht einer arianischen Corruption der Schriften des Origenes nicht theilen, theils als eine ungeschickte Fassung des Vaters in seinem Verhältnisse als Urgrund genommen, theils von der menschlichen Natur in Christo verstanden werden, und das um so mehr, da wir einen Gregorius Thaumaturgus, Pamphilus, Athanasius, Gregor von Nazianz für seine Rechtgläubigkeit Zeugniß und Bürgschaft geben sehen, und Socrates bezeugt, von seinen Feinden habe keiner ihn wegen seiner Triaslehre angefochten (H. E. VI, 13.), auch bekannt ist, wie die arabischen Bischöfe ihn zur Widerlegung des Beryll von Bostra angerufen haben.

Tertullian hat in seinem Apologeticus vor den Heiden die Glaubenslehre von der Gottheit des Sohnes kurz aber klar bekannt[3]): er ist aus dem Vater hervorgegangen und

---

1) Ἕνα οὖν θεὸν, ὡς ἀποδεδώκαμεν, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν θεραπεύομεν. Cels. VIII, 12. Μόνῳ γὰρ προσευκτέον τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ καὶ προσευκτέον γε τῷ μονογενεῖ καὶ πρωτοτόκῳ πάσης κτίσεως λόγῳ θεοῦ. VIII, 26. Ὕμνους γὰρ εἰς μόνον τὸν ἐπὶ πᾶσι λεγόμενον θεὸν καὶ τὸν μονογενῆ αὐτοῦ λόγον καὶ θεὸν, καὶ ὑμνοῦμεν γε θεὸν καὶ τὸν μονογενῆ αὐτοῦ. VIII, 67. Cf. V, 4. VIII, 13. 26. In Exod. Hom. II. fin.

2) Ὁ μετὰ πατέρα δεύτερος. In Joh. T. VI. n. 25. θεὸς τῶν ὅλων μετὰ πατέρα. In Joh. T. I. n. 11. θεὸς κατὰ τὸν τῶν ὅλων θεὸν καὶ πατέρα. Cels. II, 9. δεύτερος θεὸς. Cels. V, 39. θεοποιούμενος. Joh. T. II. n. 2. Der Vater ist größer als der Sohn. In Joh. T. XIII. n. 25. Cels. VIII, 14. 15. Orat. n. 15.

3) Pauca de Christo ut deo. Apol. XXI. Discipuli . . . . praecepto magistri dei paruerunt. Ibid. Quod de Deo profectum est, deus est, et dei filius et unus ambo. Ibid. De deo deus, ut lumen de lumine accensum. Ibid.

derselbigen Substanz mit ihm « Gott von Gott », eben so in dem Buche gegen die Juden[1]). Anderwärts zeigt er die Möglichkeit einer Menschwerdung Gottes[2]), spricht von einem gekreuzigten Gott, der gestorben und dennoch ewig lebt[3]). Im Buche aber gegen Praxeas entwickelt er die wahrhaftige Subsistenz und Generation des Sohnes aus dem Vater, so wie die vollkommene Consubstantialität beyder[4]). Nach einem so bestimmten Bekenntnisse kann und muß man ihm einige ungeschickte Wendungen in der Exposition über das Verhältniß des Vaters als des Urgrundes zum Sohne als dem, der aus dem Urgrunde, wohl zu gute halten[5]).

Nach Hippolyt ist der Sohn der wahrhaftige Gott[6]), das unendliche Gut[7]). « Der mit dem Glauben in das Bad der Wiedergeburt hinabsteigende widersagt dem Bösen, und bekennt sich für Christus, verläugnet den Feind und bekennt, daß Christus Gott ist » (Serm. in S. Theoph. n. X.). Dionys von Alexandrien, wegen seines Glaubens in Betreff der

---

1) Christus omnibus deus et dominus est. c. VII. Cf. XII.

2) Carn. Christ. c. III. IV. adv. Marc. II, 16. III, 12.

3) Christianorum est, etiam deum mortuum credere, et tamen viventem in aevo aevorum. Marc. II, 16. Deus crucifixus. Marc. II, 27. Non sumus nostri, sed pretio empti et quali pretio? sanguine dei. Ux. II, 3.

4) Solus ex deo genitus. Prax. VII. Filium non aliunde deduco, sed de substantia patris. Prax. IV. Consortes (F. et Sp. S.) substantiae patris. Ibid. III.

5) Pater enim tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio. Prax. c. IX. Cf. VII. XIV. Quia et pater deus est, et judex deus est, non tamen ideo pater et judex semper, quia deus semper. Nam nec pater potuit esse ante filium, nec judex ante delictum. Fuit autem tempus, cum et delictum et filius non fuit, quod judicem, et qui patrem dominum faceret. c. Hermog. c. III.

6) Θεὸς ὢν ἀληθινῶς. adv. Judd. c. IV. οὗτος ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς ἐστὶν. cont. Noet. c. VI. γέγονεν ἄνθρωπος ὁ τῶν ὅλων θεὸς. adv. Beron. et Helic. n. II. θεὸς ὑπεράπειρος. Ibid.

7) Ἄτρεπτον, αὐτοσθενὲς, καὶ τὸ πᾶν εἰπεῖν, ὑφεστῶς οὐσιωδὲς μόνον ἀπειροσθενὲς ἀγαθὸν. adv. Beron. et Helicon. n. I.

Homouſie des Sohnes verdächtigt, erklärt ſich in einem an Dionys den Römer gerichteten Rechtfertigungsſchreiben feyerlich gegen eine ſolche Beſchuldigung[1]). Denſelben Glauben hielt Theonas von Alexandrien († 282), welcher dem Chriſten, der allenfalls über die Bibliothek des Kaiſers geſetzt werden könnte, auch die Anweiſung gibt, wie er denſelben zu gewinnen, bey dem Geſpräche über Literatur von der heidniſchen auf die chriſtliche übergehen und Chriſti Gottheit darthun ſoll[2]). Cyprian nennt Chriſtus ganz ſtehend «Gott», «unſern Herrn und Gott»[3]): «Welche Geiſtesblindheit iſt's, welche Bosheit, die von Gott dem Vater und von der Uebergabe Jeſu Chriſti unſers Herrn und Gottes kommende Glaubenseinheit nicht anerkennen zu wollen» (**Epl. LXXIV.**); «dieſer iſt unſer Gott, dieſer unſer Chriſtus» (**idol. vanit.**). «Welche Glorie wird es ſeyn und welche Freude, zugelaſſen zu werden, um Gott zu ſehen, geehrt zu werden, um mit Chriſto dem Herrn deinem Gott des ewigen Heils und Lichtes Freude zu genießen» (**Epl. LVI. de exh. ad martyr.**). Sehr beſtimmt ſpricht ſich Felix von Rom[4]), Petrus von Alexandrien[5]), Arnobius †)

---

1) Καὶ δι' ἄλλης ἐπιστολῆς ἔγραψα, ἐν οἷς ἠλεγξα καὶ ὁ προσφέρουσιν ἐγκλημάτων κατ' ἐμοῦ, ψεῦδος ὄν, ὡς οὐ λέγοντος, τὸν Χριστὸν ὁμοούσιον εἶναι τῷ θεῷ. **Epl. ad Dion. Rom.**

2) **Interdum et divinas scripturas laudare conabitur . . . laudabitur et interim evangelium apostolusque pro divinis oraculis, insurgere poterit Christi mentio, explicabitur paulatim ejus sola divinitas. Epl. ad Lucian. Cubicular. praepos. c. VII. (in *Routh*. Rel. S. III. p. 311.).**

3) **Habemus advocatum et deprecatorem pro peccatis nostris Jesum Christum et dominum deum nostrum. Epl. III. Cf. Epl. LVI. LXXIII. LXXIV.**

4) **Credimus in dominum nostrum Jesum Christum ex virgine Maria natum, quod ipse est sempiternus dei filius et verbum . . . . sed cum perfectus deus esset factus est simul homo perfectus. Epl. ad Maxim. Epp. et Cler. Alex.**

5) Τὰ δὲ σημεῖα πάντα ἃ ἐποίησε, καὶ αἱ δυνάμεις δεικνῦσιν αὐτὸν θεὸν εἶναι ἐνανθρωπήσαντα. τὰ συναμφότερα τοίνυν δείκ-

aus. Auch der Glaube des Lactantius kann einiger eigenthümlichen Auffassungsweisen[1]) ungeachtet bey andern um so bestimmtern und deutlicheren Erklärungen[2]) wohl nicht für zweifelhaft gehalten werden. Eusebius, dessen Glauben an die Gottheit des Sohnes vielen verdächtig scheinen wollte, hat dennoch in seinen Schriften dieselbe auf die bestimmteste Weise bekannt. Er sagt von den Juden, daß sie die Gottheit Christi nicht annehmen, wie die Christen (Dem. Ev. IV, 1.); heißt den Logos Gottes wahrhaftigen Sohn und Gott, bezeichnet ihn als *αὐτονοῦς αὐτοάγαθος*[3]), *αὐτόθεος* †), als der

---

*νυται· ὅτι θεὸς ἦν φύσει, καὶ γέγονεν ἄνθρωπος φύσει.* De advent. domini fragm. in *Routh.* Reliq. S. III, 346.

†) Deus ille sublimis fuit, deus a radice intima, deus de incognitis regnis et ab omnium principe deus sospitator est missus. adv. Gent. I, 19. Ideo Christus, licet vobis invitis deus, deus inquam Christus, hoc enim saepe dicendum est, ut infidelium dissiliat et disrumpatur auditus, dei principis jussione loquens sub hominis forma. II, 29.

1) Er heißt den Sohn einen nuntius und minister Gottes. Ira dei c. II. primus und maximus filius, und die Engel filios. Instit. div. II, 18.

2) Cum dicimus deum patrem, et deum filium, non diversum dicimus, nec utrumque secernimus, quia nec pater sine filio esse potest, nec filius a patre secerni . . . una utique mens, unus spiritus, una substantia est. Inst. div. IV, 29. Fortasse quaerat aliquis, quomodo, cum deum nos unum colere dicamus, duos tamen esse asseveremus, deum patrem et deum filium. Ibid. Negant deo dignum, ut homo fieri vellet; cur, ajunt, ad homines docendos non ut deus venit, cur vim ab imbecillis et mortalibus passus est? Cur non manus hominum aut virtute repulit aut divinitate vitavit aut non majestatem suam sub ipsa saltem morte patefecit. Instit. div. IV, 22.

3) *Καιρὸς ἤδη καλεῖ, μυστικωτέρας περὶ αὐτοῦ θεολογίας ἐφάψασθαι καὶ τὸν θεὸν λόγον . . . . ἐποπτεῦσαι.* Dem. Ev. III, 6. *Καὶ δὴ τῶν ὄντων ἁπάντων πρῶτον ὑφέστησεν* (ὁ θεὸς) *αὐτοῦ γέννημα, τὴν πρωτότοκον σοφίαν, ὅλην δι' ὅλου νοερὰν καὶ λογικὴν, καὶ πάνσοφον, μᾶλλον δὲ αὐτονοῦν, καὶ αὐτόλογον, καὶ αὐτοσοφίαν, καὶ εἴ τι καὶ αὐτοκαλὸν, καὶ αὐτοαγαθὸν ἐπινοεῖν ἐν*

Gottheit einziges, wahrhaftiges Abbild[1]) und Einer Wesenheit mit dem Vater[2]). Gegen die Behauptung des Theodotus die Lehre von der Gottheit Christi sey eine spätere und zwar erst unter Victor von Rom eingeführte, bemerkt er, dieselbe finde sich in den h. Büchern, und bey den Kirchenlehrern, welche vor Victor geschrieben; in den Schriften Justins, Miltiades, Tatians und Clemens werde Christus Gott genannt, bey Irenäus, Melito und sämmtlichen übrigen seine Gottheit und Menschheit verkündet, und dasselbe finde sich in den Psalmen und Gesängen der Christen, welche in den ältesten Zeiten von den Gläubigen verfaßt worden, worin der Logos als Gottes Gott besungen werde (**H. E. V. 28.**).

Der Glaube der Kirche an die Gottheit des Sohnes erhellt weiter aus dem Bekenntnisse der Martyrer, der heil. Felicitas und ihrer Söhne (**Pass. S. Felicit. n. 4.**), des h. Justin (**act. S. Justin. n. 1.**), Epipodius (**Pass. S. Epip. n. 6.**), Petrus von Lampsakus (**Act. SS. Petri, Andreae etc. n. 1.**), Achatius (**Act. disput. S. Achat. n. 3.**), der h. Crispina (**Act. S. Crisp.**), des h. Lucian (**Or. coram Praeside ap. Rufin H. E. IX, 6.**) und Mammarius (**Act. S.**

---

γεννητοῖς θέμις, τοῦτο πρῶτον αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ θεμέλιον τῶν μετὰ ταῦτα γεννησομένων προβάλλεται. τὸ τέλειον τοῦ τελείου δημιούργημα, καὶ σόφου σόφον ἀρχιτεκτόνημα, ἀγαθοῦ πατρὸς ἀγαθὸν γέννημα. **Dem. Ev. IV, 2.**

†) **Or. panegyr. in H. E. X, 14.**

1) Χρησμοὶ θεολογοῦντες θεὸν γεννητὸν αὐτὸν ἀποφαίνουσιν, ὡς ἂν τῆς ἀνεκφράστου καὶ ἀπερινοήτου θεότητος μόνον ἐν αὐτῷ φέροντα τὴν εἰκόνα, δι' ἣν καὶ θεὸν εἶναί τε αὐτὸν καὶ λέγεσθαι τῆς πρὸς τὸ πρῶτον ἐξομοιώσεως χάριν. **Dem. Ev. IV, 2.**

2) Μιᾶς οὔσης φωτὸς οὐσίας, μίαν καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ γεννωμένην τελείαν αὐτὴν πᾶσα ἀνάγκη τίθεσθαι. **Dem. Ev. IV, 3.** Die Annahme des Nicänischen ὁμοούσιος erklärt er: Παραστατικὸν δὲ εἶναι τὸ ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τοῦ μηδεμίαν ἐμφερείαν πρὸς τὰ γεννητὰ κτίσματα τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ φέρειν, μόνῳ δὲ τῷ πατρὶ τῷ γεγεννηκότι κατὰ πάντα τρόπον ὅμοιον καὶ μὴ εἶναι ἐξ ἑτέρας τινὸς ὑποστάσεως τε καὶ οὐσίας, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ πατρός. **Epl. ad Caesar. ap. *Soc.* I, 8. *Theod.* H. E. I, 12.**

Mamm.). Um dieses Glaubens willen wurden auch die Novatianer von Valens verfolgt (*Soc.* H. E. IV, 9.). Zum Beweise der Sohnschaft und Gottheit des Sohnes urgiren die Väter den Begriff des Vaters als eines wahren[1]), weiter auch, daß durch den Sohn Alles erschaffen, wonach er also nicht erschaffen[2]), daß, wenn er nicht Gott wäre, er nicht Mittler und Erlöser seyn[3]), nicht den Geist mittheilen[4]), das Christenthum nichts bedeuten könnte[5]), die Kirche nicht Kirche wäre[6]). In Beziehung auf den in der h. Schrift bemerkten Sprachgebrauch, wonach der Sohn gewöhnlich κύριος und der Vater θεὸς genannt wird, bemerken sie, daß in der κυριότης eben so wenig eine Läugnung der θεότης enthalten sey, als in letzterer eine Negation der erstern[7]).

Vom Sohne verstand man eine Menge alttestamentlicher Stellen, z. B. *Gen.* I, 26.[8]), XI, 7.[9]), XVIII, 2.†),

---

1) *Justin.* Apol. I. n. 63. Tryph. n. CXXV. CXXVI. *Orig.* in Matth. T. XVII. n. 20. *Ath.* oft. *Aug.* Tale est, quod dicis quale, si homo generaret equum. Alterius enim substantiae est homo, alterius equus. Si ergo filius alterius substantiae est, quam pater, monstrum generavit pater. Quando enim creatura, id est mulier, parit quod non est homo, monstrum dicitur. Serm. CXXXIX. n. 3.

2) S. *Ath.* oft. *Aug.* c. Serm. Ar. n. 3.

3) *Iren.* III, 18. n. 7. *Athan.* adv. Ar. Or. II. n. 70.

4) *Ath.* adv. Ar. Or. II. n. 18.

5) *Greg. Naz.* Εἰς τί γὰρ ὁ χριστιανὸς ἡμῖν, οὐχ' ὅτι θεὸς ὁ Χριστὸς. Orat. XXXI.

6) *Aug.* Roma conditorem suum jam constructa et dedicata deum coluit in templo: haec autem Jerusalem conditorem suum deum Christum, ut construi posset et dedicari, posuit in fidei fundamento. Civ. dei XXII, 6.

7) *Hilar.* Trin. VIII, 35—37. *Theod.* in I Cor. VIII, 6. *Orig.* Qui deus est, idem et dominus est, et qui dominus, idem et deus. In Luc. Hom. VIII.

8) *Iren.* IV. Praef. *Theoph.* Aut. II, 18. *Eus.* P. E. VII, 5. H. E. I, 2. etc.

9) *Aug.* Civ. dei XVI, 6.

XIX, 24.[1]), *Jes.* XXV, 9.[2]), Prov. VIII, 24 sq.[3]), *Psalm.* II, 7.[4]) und fand die Spuren der Logosidee auch bey den Profanen, in den orphischen Gedichten[5]), in den hermetischen Schriften[6]), bey Plato[7]), Zeno[8]), Philo[9]). Von der Generation des Sohnes unterließ man nicht zu bemerken, daß sie eine durchaus geistige (κατὰ πνεῦμα γέννησις *Hippol.* adv. Noet. XVI.), unaussprechliche (*Iren.* II, 28. n. 6.), unbegreifliche (*Didym.* trin. I, 9.) sey, und um dieselbe näher zu bestimmen, bediente man sich der Ausdrücke **processio**[10]), **prolatio**, προβολὴ[11]), welches freilich beinah emanatianisch klang, in diesem Sinne von den Valentinianern gebraucht wurde[12]) und auch bey Origenes, trotz all seinem Bestreben solcher Mißdeutung vorzubeugen (Princ. I, 2.), dennoch nach dem Zeugniß von Pamphilus von Vielen so genommen wurde. Einen warmen Vertheidiger hat der Ausdruck προβολὴ an Tertullian gefunden, welcher auch erinnert, daß der Gebrauch und Mißbrauch des Wortes durch die Valentinianer dasselbe nicht schlecht mache.

---

†) *Justin.* Tryph. LVI. *Iren.* III, 6. n. 1. *Tert.* Marc. II, 27. III, 9. *Epiph.* Anc. XXIX. XXXIX.

1) *Tert.* adv. Prax. c. XIII.

2) *Iren.* adv. Haer. IV, 9. n. 2.

3) *Justin.* Tryph. LXI. *Athen.* leg. X. *Tert.* Prax. VI. Orig. Princ. I, 2,

4) *Orig.* de Orat. n. VI. *Greg. Nyss.* Or. adv. Ar. et Sabell. in *Mai.* T. VIII. P. I. p. 3.

5) *Just.* Coh. ad Gent.

6) *Lact.* Instit. div. IV, 6. 7.

7) *Eus.* Praep. Ev. XI, 10. *Theod.* de principio. Serm. II.

8) *Lact.* Inst. div. IV, 9.

9) *Eus.* Praep. Ev. VII, 13. *Greg. Nyss.* adv. Eun. l. VII. T. II. p. 665. ed. *Mor.*

10) *Tert.* adv. Prax. VII. prodire. ibid.

11) *Iren.* Quia prolationem istam sive generationem sive nuncupationem, sive adapertionem aut quolibet quis nomine vocaverit generationem. II, 28. n. 6. Prolatio. *Tert.* Apol. XXI.

12) *Iren.* II, 28. n. 5. *Tert.* adv. Prax. VIII.

Andere bey den Vätern vorkommende Bezeichnungen sind: derivatio [1]), ἀπορρροία [2]), signatura [3]), προπηδᾶν [4]), ἐκλάμπειν, ἀναλάμπειν (*Cyr.* oft), condere (*Tert.* Prax. VI., cfr. *Prov.* VIII. 22.). Als Vergleich diente das Hervorgehen des Wassers aus dem Quelle, des Strahles aus der Sonne (*Hippolyt.* c. Noet. XI.) und das auch später vom Concil von Nicäa adoptirte Bild «Licht von Licht» [5]). Auch versäumte man nicht jede Vorstellung einer Abscheidung zu beseitigen [6]). Als das principium quo des Sohnes finden wir bald den Willen [7]), bald die Erkenntniß [8]) angegeben: so constant

---

1) *Tert.* adv. Prax. III. IX, 14.

2) *Athen.* leg. X. *Orig.* in Joh. T. XIII. n. 25. *Eus.* Dem. Ev. IV, 3. Cfr. *Sap.* VII, 26.

3) *Hilar.* Trin. VIII, 46. (nach Joh. VI, 27.).

4) *Tat.* adv. Graec. V. *Theoph.* Autol. II, 14.

5) Φῶς ἐκ φωτὸς *Justin.* Tryph. CXXVIII. *Tat.* V. adv. Graec. *Clem.* Coh. V. *Orig.* in Joh. T. II. *Hippolyt.* adv. Noet. XI. *Tert.* Apol. XXI. Die Arianer verwarfen das Bild als hierakitisch.

6) *Tert.* Pater et filius duo, et hoc non ex separatione substantiae. Prax. XIX. *Eus.* Οὐ κατὰ προβολὴν, ἤ κατὰ διαίρεσιν, ἤ τομὴν, ἤ μείωσιν, ἤ κατὰ τι τῶν ἐν σώμασιν ὑπονοουμένων, ἀσεβῆ γὰρ ταῦτα καὶ πάμπαν ἀπῳκισμένα τῆς ἀῤῥήτου γενεσιουργίας. Dem. Ev. IV, 15. Cfr. V, 1. *Melet.* Γέννημα τέλειον τε καὶ μένον ἐκ τελείου καὶ μένοντος ἐν ταυτότητι, οὐκ ἀποῤῥεῦσαν ἐκ πατρὸς, οὐκ ἀποτμηθέν τε καὶ διαιρεθὲν, ἀλλ' ἀπαθῶς καὶ ὁλοκλήρως προελθὸν. Or. ad Antioch.

7) *Justin.* Tryph. Dial. LXI. *Tat.* adv. Graec. V. *Clem.* Coh. X. Paedag. III. c. ult. *Tert.* Or. IV. (Pseudo-) *Clem.* Recogn. I, 24. (Cf. *Cotel.* h. l.).

8) *Iren.* I, 28. n. 5. *Mar. Vict.* (Deus est) in eo quod est ipsum principale esse, esse autem ipsum est principale habere, vivere et intelligere. Sed intelligere atque vivere forma quaedam est et imago ipsius existentiae. Cum igitur existentia deus sit . . . atque id magis quod supra existentiam est: forma autem existentiae moveri, intelligere, vivere: circumformatur enim et definitur quodammodo, id est, in considerationem et cognoscentiam devocatur, quod sit illud esse quod invisibile est et incomprehensibile, vivere intelligitur et intelligere. Ita esse pater est, vivere autem et intelli-

bey Augustin und den Spätern. Anlangend das Verhältniß des Logos zur Creatur, so ist derselbe, nach der Lehre der Alten, der Schöpfer[1]), Erhalter[2]), Regierer[3]) derselben, als in ihr gegenwärtig[4]), das Princip des Lebens in der lebendigen[5]), der Intelligenz in der intelligenten Creatur[6]). Wenn Athanasius sagt: «er ist außer Allem nach seiner Substanz, in Allem aber nach seinen Kräften» (inc. v. d. n. 17.), so ist seine Meinung nicht, die substantiale Allgegenwart zu läugnen, sondern nur zu erklären, daß die creatürlichen Dinge nicht als der Ort, Sitz des Logos betrachtet werden können, sondern nur der Vater, wie denn dieses aus dem Zusammenhang und aus andern Stellen (z. B. ibid. n. 41.) erhellt. Der Sohn war es nach den Väter, welcher Adam das Gebot gab[7]), die Patriarchen leitete[8]), die Propheten inspirirte[9]), Israel unterrichtete[10]) und selbst in den Philosophen wirkte[11]); jedoch bemerken sie in Bezug auf diese Leitung der

---

gere, quae ista ipsa in eo sunt, quod est esse, quasi forma. Christus ergo dei forma est, vita enim est Christus et cognoscentia et intellectus. Haec igitur forma et imago Dei. In Phil. II, 7.

1) *Justin.* Coh. n. 15. *Tat.* Gr. V. XIX. *Iren.* IV, 20. n. 1. etc.

2) *Iren.* V, 18. n. 3. *Eus.* Dem. Ev. IV, 2. *Athan.* Gent. n. 41 etc.

3) *Iren.* V, 18. n. 2. *Clem.* Str. VII, 2. *Greg. Thaumat.* Or. panegyr. in Orig. n. VI. *Eus.* Dem. Ev. IV, 2. *Ath.* Gent. n. 42 etc.

4) *Iren.* III, 16. n. 6. *Orig.* adv. Cels. V, 24.

5) *Mar. Victor.* c. Ar. III, 3. In Eph. I, 1. *Orig.* in Joh. T. VI. n. 23. etc. Besonders schön das Fragment aus den «theologischen Elementen» des Hierotheus bey *Dionys.* div. Nomin. c. II. §. 10.

6) *Eus.* Dem. Ev. IV, 6. *Maxim.* qu. in Script. XIX.

7) *Iren.* adv. Haer. V, 17. n. 1.

8) *Justin.* Apol. I. n. 62. 63. Tryph. n. LXXV. *Theoph.* Aut. II, 10. 22. *Iren.* III, 46. *Tert.* Prax. VII. XVI. *Clem.* Paed. I, 7. etc.

9) *Justin.* Apol. II. n. X. *Tert.* Marc. III, 6. Carn. Christ. XX. *Sever. Gab.* Hom. IX. (ed. *Aucher.*).

10) *Eus.* in Ps. LXXX, 17.

11) *Justin.* Apol. II. n. X. Ebenso die Alexandriner.

Patriarchen und die ihnen zu Theil gewordenen Erscheinungen des Sohnes, daß dieselbe nicht unmittelbar, sondern mittelbar durch die Repräsentanten und Werkzeuge des Sohnes Statt gefunden [1]), das Gesetz ebenso nur durch die Engel dem Volke Israel mitgetheilt worden sey [2]).

Merkwürdig ist das bey Augustin vorkommende Theologumenon, wonach in dem Logos die Welt als ideale von Ur an bestand, so daß deren gröbere äußere Verwirklichung allein in die Zeit fällt [3]).

Die Gottheit des Sohnes läugnete zuerst Cerinth [4]), Ebion [5]), Carpocrates [6]); ihnen folgte später Theodotus der Gerber [7]) mit seinen Anhängern, welche darum auch die johanneischen Schriften verwarfen (*Epiph.* H. LIV.), das Alterthum ihrer Lehre zu documentiren die biblischen Handschriften verfälschten (*Eus.* H. E. V, 28.), die Schrift mit-

---

1) *Ath.* c. Ar. Or. III. n. 13. *Amphil.* Or. in Christi Nativ. n. 1. *Chrys.* in Heb. Hom. XXXIII. n. 1. *Hier.* in Gal. III, 19. *Aug.* In quibus (angelis) tamen et ipse erat, neque enim sic mittit suos, ut recedat ab eis. In eis ergo descendit in Sodoma, quod se facturum esse praedixerat, quando cum Abraham loquebatur ... agnoverit ergo Loth unum dominum in angelis duobus, sicut Abraham unum agnovit in tribus. Cont. Maxim. Arian. II, 26. n. 6.

2) *Orig.* Joh. T. XIII. n. 49. Comm. in Coloss. (ap. *Pamphil.* Apol. Orig.) *Athan.* Sent. Dionys. Alex. n. 11. *Eus.* Dem. Ev. V, 11 sq. *Chrys.* in Heb. Hom. III. n. 3. 4. *Aug.* in Ps. IV. n. 8.

3) In ipso verbo omnia opera dei; quidquid enim facturus erat deus in creatura, jam in verbo erat, nec esset in rebus, nisi esset in verbo; quomodo et in te non esset in fabrica, nisi esset in consilio. Sicut in evangelio dicitur, quod factum est, in ipso vita erat. Erat ergo, quod factum est, sed in verbo erat, et omnia opera dei ibi erant, et opera nondum erant. In Ps. XLIV. Enarr. n. 8.

4) *Iren.* I, 26. III, 11. n. 1. *Eus.* H. E. III, 38.

5) *Eus.* H. E. III, 27. *Iren.* V, 1. n. 3. *Theod.* H. F. II, 1.

6) *Iren.* I, 23. *Eus.* H. E. IV, 7.

7) *Hippol.* adv. Noet. c. III. *Epiph.* Haer. LIV. *Theod.* H. F. II, 7. *Aug.* Haer. XXXIII.

tels gewaltsamer Exegese verkehrten und die Glaubenslehre durchweg rationalisirten (*Eus.* ibid.). Von seinen Schülern war es Artemon (*Epiph.* H. LV. *Theod.* H. E. II, 4.), auf welchen sich seine Intention und Weise am reinsten vererbte; und wie er in der traurigen Kunst der Schriftverfälschung seinem Meister nicht nachstand (*Eus.* H. E. V, 28.), so auch nicht in dem Bestreben, seiner Ansicht den Schein der ursprünglich kirchlichen und apostolischen zu verschaffen, und die ganze Theologie rationalistisch aufzubauen (*Eus.* ibid.). Von Beryllus von Bostra meldet ebenfalls die Geschichte, daß er die Präexistenz, Subsistenz und Gottheit des Sohnes[1]) läugnete und von Origenes wieder auf den rechten Weg gebracht wurde. Von Paulus von Samosata wurden die Ansichten des Artemon[2]) erneuert, die Persönlichkeit des Logos (*Epiph.* H. LXV.) und die Gottheit Christi[3]) geläugnet, der Judaismus wieder eingeführt, an die Stelle der christlichen Hymnen wiederum Psalmen gesetzt.

Nach Arius ist die zweyte Person, der Sohn oder der Logos, förmlich erschaffen, aus Nichts hervorgebracht[4]); denn er sey weder aus Gott, der untheilbar, noch aus sonst irgend einer Substanz[5]), als welche durch ihn gemacht worden[6]). Als erschaffen ist er veränderlich, der Tugend und des Lasters fähig[7]); Gott hat aber seine Tugendhaftigkeit vorgesehen und ihn darum zu seinem Organe der Schöpfung und Erlösung erkoren[8]). Die Arianer confundirten Christus

---

1) *Eus.* H. E. VI, 33. *Hier.* Cat. c. LX. *Soc.* H. E. III, 7.

2) *Eus.* H. E. V, 28. *Alex.* (Alex.) ap. *Theod.* H. E. I, 4. *Ath.* Epl. ad Epp. Aegypt. *Epiph.* H. LXV. *Aug.* H. XLIV. *Theod.* H. E. II, 8.

3) *Eus.* H. E. VII, 27 sq. *Ath.* c. Apoll. II, 3. *Epiph.* H. LXV, 3. *Philast.* H. LXIV.

4) Ἐξ οὐκ ὄντων. *Ari.* Epl. ad Eus. Nicom. *Soc.* I, 5. 6. *Soz.* I, 15. *Theod.* H. E. I, 4. *Epiph.* Haer. LXIX. n. 12.

5) Οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινὸς, solenn. *Ari.* Epl. ad Eus. Nicom.

6) *Hil.* Trin. IV, 11.

7) *Theod.* H. E. I, 4. *Soz.* I, 15.

8) *Theod.* H. E. I, 4. *Soz.* I, 15.

und Logos und verstanden alles von Christo nach seiner Menschheit Gesagte von dem ewigen Logos in ihm, preßten in **Prov. VIII, 22.** das ἔκτισε, mißdeuteten **Heb. III, 2.** ἐποίησεν, beriefen sich, um den Vorwurf der Neuheit ihrer Ansicht zu beseitigen, auf Dionysius von Alexandrien mit seinem Brief an Euphranor und Ammonius, worin dieser hauptsächlich bemüht gewesen, gegen Sabellius den wahren persönlichen Unterschied des Sohnes vom Vater auf alle Weise hervorzuheben und nachzuweisen[1]), suchten aber ihren Triumph hauptsächlich auf dem Wege der Dialektik[2]). Sie fragten, ob er ein ἀγέννητος oder γεννητὸς sey, ob Gott ihn als seyenden oder aber als nicht seyenden hervorgebracht habe, legten den Frauen des Volkes die Schlinge: ob sie einen Sohn gehabt, bevor sie geboren[3]). Ihnen gegenüber behauptete die Kirche die wahrhaftige Gottheit des Sohnes, und bediente sich diese auszudrücken und alle Tergiversation der Arianer abzuschneiden der Formel ὁμοούσιος, gegen welche die Arianer nun die ganze Gewalt ihrer Angriffe richteten. Sie wendeten dagegen ein, das Wort sey ein ἄγραφον und ἀπαράδοτον[4]), wogegen ihnen bemerkt wurde, daß das arianischer Seits gebrauchte ἀγέννητος und ἀνόμοιος ebenfalls ein neues, aus dem profanen Sprachgebrauche herübergenommenes Wort sey[5]); ferner, daß auch ein unbiblisches Wort sehr bezeichnend und brauchbar seyn könne[6]), und es genüge, daß die Idee

---

1) *Athan.* de Sent. Dion. Alex.

2) *Greg. Naz.* Or. XXXIII. *Lucifer.* (Calar.) Tu ac tui adjutores literarum, et hinc aliam plenam auxistis artem, nos sumus tantum sacras scientes literas. Noster sermo est communis, contra vester politus, ornatus, qui etiam dici mereatur disertus, et tamen suadere dulcis per artem quaesitus sermo vester nulli potest christianorum, nisi ei, qui non sit, sed tantum dicatur, ut tu. Moriend. esse pro dei filio n. XVIII.

3) *Athan.* cont. Ar. Or. I. n. 22.

4) *Mar. Victor.* c. Ar. II, 9. *Phoebad.* Orth. fid. c. III. *Aug.* Epl. CCXXXVIII. *Sever. Gab.* Hom. II. Venet. 1827. ed. *Aucher.*

5) *Athan.* Decret. Syn. Nic. n. 28.

6) *Cyr.* Trin. Dial. T. V. p. 591. ed. *Aubert.*

biblisch und tradirt sey [1]). Uebrigens hatten dieses Wort früher nicht bloß die Marcioniten und Valentinianer und überhaupt die Emanatianer gebraucht, um eine Theilung und Ablösung der göttlichen Substanz auszusprechen, und die Sabellianer, um eine persönliche Identität des Sohnes und Geistes mit dem Vater auszudrücken, sondern es war auch schon gebraucht worden, um die Natureinheit der Trias auszusprechen, wie, um Tertullian, welcher einen lateinischen Ausdruck dafür hat [2]), nicht zu erwähnen, von Gregorius Thaumaturgus (de fide c. II.), Theognostus [3]), Dionysius von Alexandrien (Epl. ad Dionys. Rom.) und andern Alten nach dem Zeugnisse des Athanasius (Epl. ad Epp. Africanos) und Eusebius [4]) und selbst nach dem Geständnisse des Philostorgius (I, 7.). Hilarius bemerkt die vornicänischen Lehrer hätten darum nicht gerne diese Bezeichnung gebraucht, 1) weil sie dahin hätte mißdeutet werden können, daß der Vater und der Sohn nur Eine und dieselbe Person sey, 2) weil so die göttliche Wesenheit als ein Allgemeines im Vater und Sohn Vertheiltes und Vollendetes, die Gottheit als die Materie und die Personen als deren Form, die Gottheit als ein Früheres und die Personen als ein Späteres hätten dargestellt scheinen können, 3) weil es nach dem Ausdrucke den Schein hätte gewinnen können, als sey der Sohn durch Theilung der väterlichen Substanz (Trin. IV, 4.).

Es erzeugte sich aber unter den Arianern in der Bestimmung der Natur des Sohnes und seines Verhältnisses zum Vater sehr bald die größte Meinungsverschieden-

---

1) *Phoebad.* Quod si ita credendum est, cur non ita profitendum. c. III. V.

2) Pater, filius, spiritus sanctus unius substantiae. adv. Prax. II.

3) *Ath.* Epl. ad African.

4) Τῶν παλαίων τινὰς λογίους καὶ ἐπιφανεῖς ἐπισκόπους καὶ συγγραφέας . . . . ἐπὶ τῆς τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ θεολογίας τῷ τοῦ ὁμοουσίου χρησαμένους ὀνόματι. *Eus.* Epl. ad Caesarcenses ap. *Theod.* H. E. I, 12. *Socr.* I, 8.

heit[1]). Nach Eunomius ist der Sohn dem Vater sehr ähnlich[2]), nach Acacius ist er dem Vater gleich in Ansehung des Willens (*Soc.* II, 40.), nach Aetius dem Atheisten, wie man ihn zubenannte[3]), ist der Sohn dem Vater ganz unähnlich[4]), wohingegen Basilius von Ancyra[5]) mit den sogenannten Semiarianern eine vollkommene Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater statuirte. Photin faßt den Logos modalistisch als Gottes Verstand, und weil er die Ursache aller Handlungen Gottes ist, darum werde er Gott genannt, von Einem wahren Sohne Gottes könne aber die Rede nicht seyn[6]). Jesus Christus aber ist ein purer Mensch, dessen Daseyn über seine Geburt aus Maria nicht hinausreicht[7]). Weil er mit dem Beystande Gottes Wunder gewirkt, darum heiße es, der Logos habe in ihm gewohnt[8]), und hat ihn Gott wegen seiner außerordentlichen Gaben zum

---

1) ***Mar. Vict.*** **Isti Ariani, isti Lucianistae, isti Eusebiani, isti Illyriciani, sed abjicientes aliqua, auferentes aliqua et mutantes, omnes diversae opinionis haeretici. Cont. Ar. I, 43.**

2) Er erklärt den Sohn: *Ὅμοιον μόνον καθ' ἐξαίρετον ὁμοιότητα καὶ τὴν ἰδιάζουσαν ἐννοίαν . . . ὡς εἰκόνα καὶ ὡς σφραγίδα πάσης τῆς τοῦ παντοκράτορος ἐνεργείας καὶ ὡς δυνάμεως. σφραγίδα τῶν τοῦ πατρὸς ἔργων καὶ λόγων καὶ βουλημάτων.* ***Eunom. Conf. fid. in Basn. Thes. Monum. T. I. p. 179.***

3) ***Athan.*** **Syn. n. VI.** ***Soc.*** **II, 35.**

4) ***Bas.*** **Eun. I, 1.** ***Soc.*** **II, 35.** ***Soz.*** **III, 15.** Axiomatisch bey ihm: *Τὰ ἀνόμοια κατὰ τὴν φύσιν ἀνομοίως προφέρεσθαι, καὶ ἀνάπαλιν· τὰ ἀνομοίως προφερόμενα ἀνόμοια εἶναι κατὰ τὴν φύσιν.* ***Bas.*** **Sp. S. c. II.**

5) ***Soc.*** **II, 30.** ***Soz.*** **II, 33.** ***Theod.*** **H. E. II, 25.** ***Epiph.*** **Haer. LXXIII. n. 1.** ***Hil.*** **de Syn.**

6) ***C. Sirm.*** **351.** ***Hilar.*** **Trin. VII. n. 3. 7. Opp. hist. fragm. II.** ***Soz.*** **IV, 16.**

7) ***C. Sirm. Hil.*** **Opp. hist. fragm. II.** ***Soc.*** **II, 18.** ***Nestor.*** **Serm. XII.** ***Hier.*** **in Gal. I. Eph. IV, 9.**

8) ***Epiph.*** **Haer. LXI.** ***Mar. Merc.*** **Diss. de XII. Anathem. Nestor.**

Sohne angenommen [1]). Seinen Irrthum erneuerte Bonosus von Sardika (S. **Conc. Arel. 443**).

Im Mittelalter sehen wir einen Theil der Katharer, die sogenannten Albanenser, den Arianismus erneuern und behaupten, Christus sey eine bloße Creatur [2]). Ein Gleiches thaten später Johannes Valdez, Bernardin Occhin, Matthäus Gribaldus [3]), Valentin Gentilis [4]). Die Gottheit Christi verwarfen viele Wiedertäufer [5]), wie hinwiederum die Sozinianer nicht bloß die Gottheit [6]), sondern auch die Präexistenz Christi [7]) läugneten. Wegen seines großen Werkes sey er zu göttlicher Ehre erhoben worden, so daß ihm Anbetung gebühre [8]), wogegen Franz Davidis mit vielen Siebenbürgischen Sozinianern mit der Gottheit Christi ganz folgerecht auch dessen Anbetungswürdigkeit läugnen. Dem Unitariismus der Sozinianer huldigten nach ihnen viele Theologen der protestantischen, namentlich der englischen Kirche, unter andern auch Milton (**doct. christ.**). Gegen die Sozinianer erhoben sich zur Vertheidigung der Gottheit Christi protestantischer Seits in England die Episkopalen, und in Deutschland Spener und überhaupt die Pietisten, von welchen jedoch späterhin viele mehr das äußerliche, die Menschheit in Christo, denn seine Gottheit, in ihrem frommen Gefühl festhielten.

---

1) *Hilar.* cit. *Vigil.* (Taps.) Dial. *Cassian.* de Incarn. I, 2.

2) *Moneta* adv. Cathar. et Wald. l. III. c. III. P. I. §. 1. Cf. *Ricchini* h. l. und Diss. I. c. IV. n. 3.

3) Ueber dieselben *Sand.* Bibl. Antitrinit. *Bock.* Hist. Antitrinit.

4) *Justus Menius* der Widerteuffer Lere in Luthers Werke. Wittenberg. Ausg. Th. II. S. 342. *Zwingli* Elench. adv. Catabapt. und in Catabaptistarum strophas. Opp. III, 360.

5) *Bock.* Histor. Antitrinit. T. I. P. I. p. 369. *Sand.* Bibl. Antitrin. p. 26.

6) *F. Socin.* Disput. de Christi nat. in B. FF. Pol. T. I. P. I. p. 781. Catech. Racov. qu. 53. 71. 73.

7) *Faust. Socin.* de Christ. Nat. ibid. p. 781 sq. De unig. fil. exist. Disput. adv. Erasm. Joh. ibid. T. II. P. I. p. 489.

8) *Faust. Socin.* de Justif. Catechism. Racov. qu. 236 sq.

## Fortsetzung.

### Vom h. Geiste.

Die dogmatische Entwickelung und Formulirung der Lehre der ὑποστατικῶς heil. Geist genannten dritten Person in der h. Trias [1]) begann mit der vom Sohne und vollendete sich, was die Homousie des Geistes mit Vater und Sohn betrifft, bald nach derselben. Auf dem Concil von Nicäa galt es hauptsächlich, die Gottheit des Sohnes gegen die arianische Opposition auszusprechen [2]); als aber, was nicht ausbleiben konnte, die unitarische, näher subordinatianische Richtung nach dem Sohne folgerecht auch den h. Geist, der in dem Sohne schon indirect angegriffen war, nun auch direct zu befeinden begann, da wurde auch dieser Punct der Triaslehre dogmatisch ausgesprochen und geformelt; dagegen erfolgte die dogmatische Festsetzung des Verhältnisses des h. Geistes zum Sohne verhältnißmäßig viel später.

Die vom h. Geiste gebrauchten Bezeichnungen sind: prophetischer [3]), führender Geist (προηγούμενον, ἡγεμονικὸν [4])), Geist der Gnade (*Clem.* I Cor. n. 46.), Paraklet [5]), Gesandter [6]), Geschenk [7]), Finger Gottes †), Bild des Vaters ††), Bild, Siegel des Sohnes †††), Weisheit ††††).

---

1) Geist steht von dem Göttlichen in Christo *Herm.* Sim. V. c. II. V. Sim. IX. c. I. *Clem.* II Cor. n. 8. *Lact.* Inst. div. IV, 13. und zur Bezeichnung der Natur des Logos und seines Hervorgehens vom Vater. *Justin.* Apol. I. n. 32. *Tat.* VII. *Iren.* V, 1. 2. *Tert.* Apol. XXI. Prax. XXVI. Praescr. XIV. Orat. c. I. *Epiph.* Haer. III. *Lact.* Inst. div. IV, 6.

2) Ὁ δὲ περὶ τοῦ πνεύματος λόγος ἐν παραδρομῇ κεῖται, οὐδεμιᾶς ἐξεργασίας ἀξιωθεὶς διὰ τὸ μηδέπω τότε τοῦτο κεκίνησθαι τὸ ζήτημα. *Bas.* Epl. CXXV. n. 3. Cf. Epl. CXL. n. 2. CLIX. n. 2. *Amphiloch.* Epl. Synod. *Greg. Naz.* Or. LII.

3) *Justin.* Apol. I. n. 6. 13. Cfr. *Athen.* leg. X.

4) *Iren.* III, 17. n. 2. *Bas.* Sp. S. c. XXIX. n. 48.

5) *Macar.* Ἄκουε δὲ παρακλητὸν καὶ τὸ παρακαλεῖν καὶ χαριποιεῖν. Hom. XXI. n. 1.

6) Πρεσβεύων *Tat.* Graec. n. XV.

7) *Justin.* Coh. XXXII. *Iren.* III, 17. n. 3. *Hippolyt.* cont.

Ueberhaupt findet sich in der Auffassung des Geistes bey den Alten große Verschiedenheit[1]), und dabey das ausdrückliche Bekenntniß, daß den h. Geist gehörig zu bestimmen, sehr schwer sey[2]). Bemerkenswerth ist, daß in den Benennungen und Bezeichnungen des Geistes sich so Manches findet, was einen modalistischen Schein hat, und insofern mißbräuchlich werden konnte und auch geworden ist; und ebenso, daß die wahrhaftige Gottheit des Geistes darin nicht ganz offen zu Tage liegt.

Die Subsistenz des Geistes war in dem Bekenntnisse der Trias im Allgemeinen mitenthalten. Sehr klar sind hierüber im Besondern die Ausdrücke des Clemens von Rom[3]), des Ignatius[4]), Justin[5]), Athenagoras, welcher, die drey Personen als solche unterscheidend, sich fast tritheistisch ausspricht (leg. n. X. XII. XXIV.), ferner Tertullian[6]), Clemens von

---

Haer. Noet. n. XIV. *Basil.* Epl. CV. *Cyr.* in Joh. XIV, 14. Auct. de Baptism. in *Cyp.* Opp. p. 633. (ed. *Baluz.*) *Hilar.* stehend. *Aug.* vera Rel. V. n. 8. Trin. V, 9. n. 10; 11. n. 12. XV. n. 33—35. nach *Joh.* IV, 18. VII, 38.

†) *Aug.* Faust. XXXII, 12.

††) Figuratio patris. *Iren.* IV, 7.

†††) *Iren.* IV, 4. 7. *Athan.* ad Serap. I. *Basil.* adv. Eun. l. V.

††††) *Theophil.* Autolyc. II, 15. *Iren.* oft.

1) *Greg. Naz.* Τῶν καθ' ἡμᾶς σοφῶν οἱ μὲν ἐνεργείαν τὸ ἅγιον πνεῦμα ὑπέλαβον, οἱ δὲ κτίσμα, οἱ δὲ θεὸν, οἱ δὲ οὐκ ἔγνωσαν, ὁπότερον τούτων, αἰδοῖ τῆς γραφῆς, ὥς φασιν, ὧν οὐδέτερον σαφῶς δηλωσάσης. Or. XXXVII.

2) *Hil.* de Spiritu S. nec tacere oportet, nec loqui necesse est. Trin. II, 55.

3) Ζῇ ὁ θεὸς καὶ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Ap. *Bas.* Sp. S. c. XXIX. n. 72.

4) Ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα καὶ οἱ ἀπόστολοι τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι. Magn. n. XIII.

5) Πνεῦμα τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει. Apol. I. n. 13.

6) Geist und Sohn sind: secundum et tertium sortiti locum. Prax. III. Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia spiritum non aliunde puto, quam a patre per filium. Ibid. IV.

Alexandrien (**Paed. I, 6. III, 12.**), Origenes[1]), bey welchem die Unterscheidung des Geistes vom Sohne und Vater hin und wieder bis zum Scheine des Subordinatianismus stark ausgefallen ist. Es legen aber sämmtliche Väter der frühern und spätern Zeiten dem Geiste Eigenschaften und Operationen bey, welche nur einer wirklichen Substanz und Person zukommen können nach dem alten Axiom: **actiones sunt suppositorum**, und es findet sich bey keinem kirchlichen Schriftsteller in diesem Punkte eine Abweichung, mit Ausnahme vielleicht des einzigen Lactantius, welchem Hieronymus den Vorwurf macht, es hierin stark versehen zu haben[2]), wie er denn überhaupt von ihm bemerkt, er sey stärker in der Zerstörung des Fremden[3]), als in der Exposition des Kirchlichen. Als das den Vater vom Geist unterscheidende Individualmerkmal findet sich die Agenneſie[4]) und als Individualmerkmal des Sohnes in seinem Verhältnisse zum Geiste die passive Generation[5]) sowie auch dieses angegeben, daß der Geist durch den Sohn erschienen ist†).

---

1) **Alii legentes: mittam vobis advocatum spiritum veritatis, nolunt intelligere tertiam personam a patre et filio. In Luc. H. XXV. Honore ac dignitate patri ac filio sociatum spiritum tradiderunt. Princ. Prol. n. 4.**

2) **Lactantius in libris suis et maxime in epistolis ad Demetrianum Spiritus sancti omnino negat substantiam, et errore judaico dicit eum vel ad patrem referri vel ad filium, et sanctificationem utriusque personae sub ejus nomine demonstrari. Epl. XLI. ad Pammach. et Ocean. de err. Orig. Multi per imperitiam scripturarum (quod et Firmianus in octavo ad Demetrianum epistolarum libro facit) asserunt spiritum sanctum saepe patrem, saepe filium nominari, et quum perspicue in trinitate credamus, tertiam personam auferentes non substantiam ejus esse volunt, sed nomen. l. II. In Gal. IV, 6.**

3) **Utinam tam nostra confirmare potuisset, quam facile aliena destruxit. Epl. XII. ad Paulin.**

4) ***Greg. Naz.* Or. XXVI. *Greg. Nyss.* adv. Eun. l. I. T. II. p. 343. ed. *Mor.***

5) ***Greg. Nyss.*** *Ἀφίσταται πάλιν* (der Geist vom Sohne) *ἐν τῷ*

Die Väter lehren die Gottheit des Geistes, da sie ihn den göttlichen nennen[1]), ihm göttliche Operationen: die Belebung der Creatur[2]), Gnadenverleihung[3]), Heiligung[4]), Bewirkung der Erkenntniß[5]) Gottes und seiner Anbetung[6]), Inspiration der Propheten[7]) zuschreiben. Eben so legen sie demselben göttliche Eigenschaften bey, wie Wissenschaft der Zukunft (*Barn.* Epl. n. 6.), der verborgenen Geheimnisse (*Tat.* Graec. XIII.) und kurzweg Allwissenheit[8]), Allmacht[9]), Ur- oder Selbst-Heiligkeit[10]), -Güte[11]), Ewigkeit †), Un-

---

ἰδιάζοντι, ἐν τῷ μήτε μονογενῶς ἐκ τοῦ πατρὸς ὑποστῆναι, καὶ ἐν τῷ δι' αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ πεφῃνέναι. Adv. Eun. l. I. T. II. p. 343. ed. *Mor.*

†) *Greg. Thaum.* Symbol. *Greg. Nyss.* adv. Eun. l. I.

1) Θεῖον πνεῦμα. *Justin.* Apol. I. n. 32. *Tatian.* Graec. XIII.

2) *Athen.* leg. VI. *Tat.* Gr. VII. *Hippolyt.* adv. Noet. c. IX. *Athan.* ad Serap. Epl. I. n. 19. *Epiph.* Haer. LXXIV. n. 5. *Bas.* de fid. hom. XV. n. 3. Epl. CV.

3) *Clem.* I Cor. n. 46. *Bas.* de fide hom. XV. n. 3. *Hier.* in Eph. III, 15.

4) *Iren.* III, 17. n. 3. *Eus.* Οὐδὲν γὰρ ἁγίαζεται μὴ τῇ παρουσίᾳ τοῦ πνεύματος. In Ps. XXXII, 6. *Athan.* c. Ar. Or. II. n. 18. *Bas.* Sp. S. XVIII, 46. Epl. VIII. n. 2. Epl. XV. *Greg. Naz.* Or. XLIV. *Hier.* Unus quippe largitor et sanctificator est omnium. In Eph. IV, 3.

5) *Tat.* c. Graec. c. XIII. *Bas.* Sp. S. c. XVIII. n. 47. *Greg. Naz.* Or. XLIV.

6) *Bas.* Spir. S. c. XI. n. 27.

7) *Clem.* I Cor. n. XLV. *Justin.* Apol. I. n. 31. 32. 63. *Athen.* leg. X. *Hippolyt.* adv. Noet. c. IX.

8) *Marc. Diadoch.* Τὸ πνεῦμα πάνσοφον, ἐπειδὴ σοφώτατον πνεῦμα. Serm. c. Ar. n. 9.

9) *Athan.* de Incarn. c. Ar. c. IX. *Cyr.* Cat. XVI, 24.

10) *Orig.* in Num. Hom. XI. n. 3. *Bas.* de fid. Hom. XV. n. 3. Hom. XIX. n. 48. Epl. LII. n. 4. CLIX. n. 2. *Greg. Naz.* Ἀληθῶς ἅγιον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· οὐ γὰρ καὶ ἄλλο τοιοῦτον, οὐδὲ οὕτως, οὐδὲ ἐκ προσθήκης ὁ ἁγιασμὸς, ἀλλ' αὐτοαγιότης οὐδὲ μᾶλλον καὶ ἧττον, οὐδὲ ἀρξάμενον χρονικῶς, ἢ παυσόμενον. Or. XXIII.

11) *Greg. Naz.* Αὐτοαγαθὸν καὶ πηγὴ ἀγαθότητος. Or. XLIV.

veränderlichkeit[1]), Unermeßlichkeit[2]), wesentliche Einheit[3]), und fodern Glauben an ihn wie an den Vater und Sohn[4]), und Eine Anbetung[5]) desselben mit Vater und Sohn.

Athenagoras heißt ihn ausdrücklich Gott[6]), eben so Tertullian[7]); Clemens von Alexandrien legt ihm Allgegenwart zu (Paed. I, 6.); Origenes bemerkt, durch und in ihm sey die Trias vollkommen[8]), er sey allzeit mit dem Vater und dem Sohne und gleich ihnen[9]), fodert Glauben an ihn (In

---

*Bas.* Ἡ φυσικὴ ἀγαθότης, καὶ ὁ κατὰ φύσιν ἁγιασμὸς. Spir. S. c. XVIII. n. 47. XIX. n. 48. Epl. CXXV. n. 3.

†) *Orig.* Princ. I, 3. n. 3. 4. In Gen. I, 1. *Novat.* de Trin. XXIX. *Eugen.* (Diac.) legat. ad Athan. n. 3. *Epiph.* Ancor. n. VII. VIII.

1) *Athan.* ad Serap. Epl. I. n. 26. *Greg. Naz.* Or. XXIII.

2) *Athen.* leg. VI. *Clem.* Paed. I, 6. *Orig.* (ap. *Ath.* ad Serap. IV. n. 10.) *Ath.* ad Serap. Epl. I. n. 26. III. n. 4. *Hilar.* Trin. II, 32. *Bas.* fid. Hom. XV. n. 3. Sp. S. XXVI. n. 61. *Hier.* in Eph. IV, 7.

3) *Clem.* Paed. I, 6. III, 12. *Athan.* ad Serap. Epl. III. n. 3. *Greg. Nyss.* adv. Eun. l. I. T. I. p. 350. ed. *Mor.* *Bas.* de fid. Hom. XV. n. 3.

4) *Germin.* Et in spiritum sanctum, id est paraclitum, qui nobis a deo patre per filium datus est. Epl. ad Arian. (ap. *Hil.* Op. hist. fragm. XIII.).

5) *Greg. Naz.* Δι' οὗ πατὴρ γινώσκεται καὶ υἱὸς δοξάζεται· καὶ παρ' ὧν μόνον γινώσκεται, μία σύνταξις, λατρεία μία, προσκύνησις. Or. XLIV. Εἰ οὐ προσκυνητὸν τὸ πνεῦμα, πῶς ἐμὲ θεοῖ διὰ τοῦ βαπτίσματος; εἰ δὲ προσκυνητὸν, πῶς οὐ σεπτὸν; εἰ δὲ σεπτὸν, πῶς οὐ θεὸς; ἓν συνήρτηται τοῦ ἑνὸς, ἡ χρυσῆ τις ὄντως σειρὰ καὶ σωτήριος. Or. XXXVII.

6) Θεὸς leg. n. X. XXIV. Θεοῦ ἀπορροία leg. X. XXIV. Cf. *Talian.* Θεοῦ μοίρα Graec. VII. (Cf. *Tert.* Prax. IX. wo er den Sohn derivatio totius et portio heißt).

7) Ideo spiritus dei deus, et sermo dei deus, quia ex deo. Prax. XXVI. Cf. c. III. IV. XIII. XXI.

8) Quia per ipsum et in ipso adimpletur perfectio trinitatis. In Jos. Hom. III. n. 2.

9) Ipse semper cum patre et filio est, et semper est, et erat, et erit sicut pater et filius. In Rom. l. VI. n. 7.

Joh. T. XXXVIII. n. 9.) und Anbetung für ihn (In Jerem. Hom. VIII. n. 1.). Allein es finden sich bey ihm auch subordinatianisch klingende Stellen[1]) und er ist überhaupt in seinen Behauptungen sich nicht gleich, wie schon Basilius (de Sp. S. XXIX. n. 73.) angemerkt. Methodius legt dem Geiste eine Wesenheit (οὐσία) mit dem Vater und Sohne zu und fodert für die drey die Eine und selbige Anbetung (In Ram. Palmar. n. V.). Hippolyt erkennt in den dreyen Eine Gottheit (adv. Noet. VIII.) und bezeugt, daß dem Geiste Anbetung erwiesen werde[2]). Cyprian bekennt ebenfalls dessen Homousie mit Vater und Sohn[3]). Lucifer von Cagliari sagt, die Katholiken bekennen: «daß der Vater und Sohn und h. Geist die vollkommene Dreyeinheit seyen und Eine Gottheit haben»[4]). In ganz besondern Tractaten vertheidigten die Homousie des Geistes Athanasius (Ad Serap. Epll.), Didymus (Sp. S.), Basilius (Sp. S.)[5]), Gregor

---

1) Z. B. Princ. I, 3. n. 5. Joh. T. XIII. n. 25.

2) Πνεύματι ἁγίῳ προσκυνοῦμεν. Adv. Haer. Noet. c. XII.

3) Si templum dei factus (qui ab Haereticis baptizatus est) quaero, cujus dei? Si patris . . . si Christi . . . si Spiritus sancti, cum tres unum sunt. Ad Jubaj. Epl. LXXIII.

4) Tract. moriend. esse pro dei filio. n. XXVIII. Cf. de non convers. cum Haeret. n. X.

5) Von den Macedonianern foderte er einstweilen nur, daß sie bekenneten, der Geist sey keine Creatur (Epl. CXIII. CXIV.). Um ihre Schwäche zu schonen, vermied er auch in seinen Vorträgen den Geist kurzweg Gott zu nennen, woran Manche nach dem Zeugniß des Gregor von Nazianz (Epl. XXVI. Orat. funeb. in *Bas.*) und des Athanasius (Epl. ad Pallad.), und wie letzterer bemerkt, mit Unrecht Anstoß nahmen. Uebrigens unterließ er nichts, um indirect die Homousie zu insinuiren; überhaupt aber konnte sein Glaube nach der ganzen Intention seines Buchs de Sp. S. und der darin gegebenen Entwickelung nichts weniger als zweifelhaft seyn. Und kann man sich wohl stärker aussprechen, als er in seinem CV. Briefe gethan: Συνημμένον πατρὶ καὶ υἱῷ κατὰ πάντα ἐν δόξᾳ, καὶ ἀϊδιότητι, ἐν δυνάμει καὶ βασιλείᾳ, ἐν δεσπότητι καὶ θεότητι.

von Nyssa (de trin. et Sp. S.), Amphilochius[1]), Gregorius von Nazianz (or. XXXI.), Ambrosius (Sp. S. aus *Bas.*, *Didym.*), Diodorus von Tarsus[2]), Paschasius (Diac. Rom. de Sp. S. c. Macedon.). Für die Homousie erklärten sich mit Athanasius und Eusebius von Vercelli die zu Alexandrien (362) versammelten katholischen Bischöfe[3]). Damasus spricht denen Anathema, welche in dem Geist nicht dieselbe Wesenheit, wie in dem Vater und Sohne anerkennen[4]). Endlich erklärte sich hiefür auch das allgemeine Concil von Constantinopel (381) durch die Aufnahme der Formel *κύριον καὶ ζωοποιοῦν* (nach II Cor. III, 17. Rom. VIII, 11. Joh. VI, 63.), wodurch das Nicänische Symbolum auch in diesem Puncte nach dem Zeitbedürfnisse vervollständigt wurde[5]).

Die Gottheit des Geistes zu beweisen, urgirte man die Taufformel[6]), die Idee der Trias, welche als diese nur durch den h. Geist ist[7]), mit Läugnung der Consubstantialität

---

1) Epl. Syn. cont. Pneumat. in *Cot* Mon. II, 99 sq. lib. de Spir. S. (*Hier.* Cat. 133.) verloren.

2) *Διάφορα ἐπιχειρήματα περὶ πνεύματος ἁγίου.* *Phot.* Cod. CII.

3) *Ἔνθα καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον θεολογήσαντες τῇ ὁμοουσίῳ τριάδι συνανελαμβάνοντο.* *Soc.* H. E. III, 7.

4) *Ἀναθεματίζομεν τοὺς μὴ μετὰ πάσης ἐλευθερίας κηρύττοντας σὺν τῷ πατρὶ, καὶ τῷ υἱῷ τῆς μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας τε καὶ ἐξουσίας ὑπάρχειν τὸ ἅγιον πνεῦμα.* Conf. fid. (ap. *Theod.* H. E. V, 12.). *Εἴ τις μὴ εἴπῃ, πάντα δύνασθαι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ πάντα εἰδέναι, καὶ πανταχοῦ παρεῖναι ὡς καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα, ἀνάθεμα ἔστιν.* Ibid.

5) *Gerh. Joh. Voss.* de tribus Symb. Diss. III. §. 9. *Nat. Alex.* Saec. IV. Diss. XXXVII. Art. II.

6) *Athan.* ad Serap. Epl. I. n. 11. 30. II. n. 6. 7. IV. n. 12. *Bas.* Sp. S. X. n. 24. XI. n. 27. *Greg. Nyss.* de Sp. S. *Hier.* in Eph. IV, 5.

7) *Theod.* *Ἓν πνεῦμα ἅγιον ὁ παράκλητος, ὃς πληροῖ τῆς τριάδος τὸν ἀριθμὸν.* Epl. CXVI. *Hier.* Quidquid autem de patre et filio dicimus hoc sciamus dictum esse de Spiritu sancto. In Eph. III, 14.

des Geistes verläugnet wird[1]). Athanasius hebt weiter dieses hervor, daß der h. Geist nirgend Engel genannt wird (**Serap. I. n. 11.**) und bemerkt, daß, wenn der Geist als Creatur zur Trias gehörte, ebenso alle Engel in dieselbe aufzunehmen wären (**ibd. n. 29.**). Er und Gregorius von Nazianz urgiren ferner, daß, wenn der Geist nicht Gott ist, er nicht unsere Gemeinschaft mit Gott vermitteln[2]), unsere Heiligung nicht bedingen kann[3]), eben so bemerkt Paschasius (**Diac. Rom.**), daß, wenn der h. Geist nicht unser Urheber, Herr und Gott wäre, er sich uns auch nicht mittheilen könnte[4]).

Höchst merkwürdig ist das Ebionitische Theologumenon, wonach der Geist ein weibliches Princip und Mutter Christi ist[5]). Hieran reiht sich die Annahme der Elkesaiten, wonach der Geist ebenfalls ein weibliches dabey Christo ähnliches Wesen und figurirt ist[6]). Dergleichen sind aber immer nur theologische Curiositäten. Von höchster Wichtigkeit an und

---

1) *Ath.* ad Serap. I. n. 29.

2) *Ath.* Τίς ὑμᾶς συνάψει τῷ θεῷ μὴ ἔχοντας πνεῦμα αὐτοῦ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τῆς κτίσεως. Ad Serap. Epl. I. n. 29.

3) *Greg. Naz.* Εἰ τέταχται μετ' ἐμοῦ, πῶς ἐμὲ ποιεῖ θεὸν; ἢ πῶς συνάπτει θεότητι; Or. XXXVII. Εἰ μὴ θεὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, θεωτήτω πρῶτον καὶ οὕτω μὴ θεούτω τὸν ὁμότιμον. Or. XXIV. cfr. *Sever.* Gabal. Hom. III. p. 95. ed. Aucher.

4) Authori tantum debetur hoc privilegium, ut conscientiam possit intrare secretam. Anima vero animae et angelus angelo conjungi potest, infundi non potest, quia hujusmodi naturarum genera tantum spiritus sancti, id est solius dei capacia sunt. De Spir. S. II, 1.

5) S. die Stellen aus dem Evang. Hebr. ap. *Orig.* Jerem. Hom. XV. Joh. T. II. n. 6. Cfr. *Fabric.* Cod. Apocryph. N. T. I. 361. Auch nach den Kabbalisten ist der h. Geist die Gattin Gottes und Gefährtin des Messias. S. Kleuker, Apokryphen des N. T. S. 139. wozu das weibliche Geschlecht des Wortes רוּחַ vielleicht mit Veranlassung gegeben hat. Uebrigens ist die σοφία bey Philo keineswegs als weiblich gedacht.

6) *Epiph.* Haer. XXIX. n. 4. Von Christus sagt Elxai, er sey eine Kraft 96 Milliarien hoch und 24 breit. Id. ibidem.

für sich und für die dogmatische Ausbildung der Lehre war aber die modalistische und subordinatianische Auffassung des h. Geistes.

Die Subsistenz des Geistes findet sich nothwendig bey Sämmtlichen geläugnet, welche die Trias modalisiren, also bey Simon dem Zauberer[1]), welcher sich selbst für den h. Geist und die ganze Trias erklärte[2]), bey Praxeas, Noetus und Sabellius. Was Paulus von Samosata gedacht, läßt sich nicht mit Gewißheit angeben, aber evident ist, daß nach seinem Systeme nicht von einer Consubstantialität des Geistes mit dem Vater, auch nicht wohl von einer eigentlichen Subsistenz des Geistes die Rede seyn konnte, wie er denn auch nach Leontius unter dem Geiste nur die Gnade Gottes (de sectis art. III.) verstand. Wenn Pierius in Beziehung auf den Sohn ganz orthodox lehrte, so läßt sich von ihm in Beziehung auf den Geist ein Gleiches nicht behaupten, indem er nach dem Zeugnisse des Photius denselben dem Vater und Sohne förmlich unterordnete[3]). Nach Photin ist der Geist keine Person, sondern nur Gottes Kraft[4]). Die Arianer erklärten in ihrer Richtung folgerecht den Geist für eine bloße Creatur[5]) und Eunomius erklärte ihn für geringer als den Sohn[6]).

---

1) *Tert.* anim. c. XXXIV. *Epiph.* Haer. II. n. 2. *Greg. Naz.* Or. XXXVII.

2) Ego sum sermo dei, ego sum speciosus, ego paracletus, ego omnipotens, ego omnia dei. Ap. *Hier.* Comm. in Matth. XXIV. Cfr. *Act.* VIII.

3) Περὶ μέντοι τοῦ πνεύματος ἐπισφαλῶς λίαν καὶ δυσσεβῶς δογματίζει. ὑποβεβηκέναι γὰρ αὐτὸ τῆς τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ ἀποφάσκει δόξης. Cod. CXIX.

4) *Epiph.* Haer. LXXI. *Vinc. Lir.* Comm. c. XVII.

5) *Epiph.* Haer. LXIX. LXXVI. *Athan.* ad Serap. öfter. *Hier.* Epl. ad Pammach. XXXVIII.

6) (πιστεύομεν εἰς) γενόμενον ὑπὸ τοῦ μονογενοῦς καὶ τοῦ κάθαπαξ ὑποτεταγμένον. οὔτε κατὰ τὸν πατέρα οὔτε τῷ πατρὶ συναριθμούμενον· εἷς γάρ ἐστι καὶ μόνος πατὴρ ὁ ἐπὶ πάντων θεός· οὔτε τῷ υἱῷ συνεξισούμενον μονογενὴς γὰρ ἐστὶν, οὐδένα ἔχων ἀδελφὸν ὁμογενῆ. *Eun.* Conf. fid. in *Basn.* Thes. Mon. I.

Aber nicht bloß die strengen Arianer, sondern auch die sogenannten Semiarianer läugneten die Gottheit des Geistes, so Basilius von Ancyra[1]). Als Koryphäus dieser immer mehr sich ausbildenden pneumatomachischen Richtung[2]) ist aber Macedonius zu betrachten[3]), von welchem nachher auch die ganze Parthey zubenannt wurde[4]). Wie bey den Arianern über den Sohn, so herrschte auch bey diesen Pneumatomachern keine Einigkeit über den Geist. Einige stellten die Gottheit des Geistes nur in Zweifel, andere läugneten dieselbe positiv (*Soc.* **II, 45.**), einige sagten kurzweg, er sey eine Creatur[5]), andere sprachen ihm die Subsistenz ab und erklärten ihn für eine bloße Kraft Gottes (*Greg. Naz.* **or. XXXVII. XLIV.**). Die Pneumatomacher beriefen sich zur Behauptung ihrer Ansicht auf *Joh.* **I, 3**: «Alles ist durch ihn geworden», auf die Lesart *Joh.* **I, 4**: «Was durch ihn geworden, darin war Leben» (*Theophyl.* **in Joh. I, 3.**), weiter auf **I** *Cor.* **VIII, 6.** (*Bas.* **Sp. S. c. II. III.**), (**I** *Tim.* **V, 21.**), wo nach Christus sogleich die Engel genannt werden, in welchen also der Geist einbegriffen sey, weiter auf *Amos.* **IV, 13**: «Ich bin's, welcher den Geist schafft», und erlaubten sich, um die katholische Ansicht, daß der Geist vom Sohne ausgehe, zu widerlegen, den Witz, daß so der Geist ein Enkel des Vaters sey (*Athan.* **ad Serap. I. n. 15. IV. n. 2.**).

In Beziehung auf das Verhältniß des Geistes zu den andern Personen in der Trias, so stand in der kirchlichen

---

180. Cfr. dessen Apol. n. 25. *Bas.* adv. Eun. l. II. *Theod.* H. F. IV, 3.

1) *Epiph.* Haer. LXXIII.

2) *Soc.* H. E. II, 45. *Theod.* H. F. IV, 5.

3) Nach ihm ist der Geist nur ein ὑπηρέτης Gottes (*Soz.* IV, 27. *Phot.* Epl. I.), ein Geschöpf nach dem Zeugnisse des *Joh. Ozn.* lib. canon. cap. X. (ap. *Tschamtschean.* Hist. arm. Tom. III. p. 234.).

4) *Soc.* H. E. II, 45. *Soz.* IV, 27.

5) *C. Alex.* 362. *Epiph.* Haer. LXXIV. *Aug.* Haer. LII. *Cassian.* Coll. I, 2. *Philast.* Haer. LXVII.

Lehre fest, daß er aus dem Vater hervorgeht[1]), aber nicht in Weise der Generation[2]), sondern in einer uns unbekannten[3]) Weise, welche die Alten auch schlechthin als «Ausgang» bezeichnen[4]). Als Unterschied der Generation von dieser Processio wird von einigen dieses angegeben, daß erstere von einem, letztere von zweien ist[5]). Den Ausgang des Geistes vom Sohne bekennen die Väter, da sie ihn Geist des Sohnes[6]), Bild des Sohnes[7]) heißen, ihn als von dem

---

1) *Clem.* (Rom.) Ἀκάκως δὲ ὁ πατὴρ πνεῦμα ἔδωκεν ἄκακον .... ἀπὸ σπλάγχνων ἰδίων προιέμενος, ἵνα ῥυθμίσῃ τοὺς αἰῶνας καὶ τοῦ ἀοράτου δῷ τὴν ἐπίγνωσιν. ἐστὶν οὖν τοῦτο ἅγιον καὶ εὐθὲς τὸ ἀπ' αὐτοῦ προελθόν, καὶ δύναμις αὐτοῦ, καὶ θέλημα αὐτοῦ, εἰς πλήρωμα δόξης αὐτοῦ φανερωθὲν. Fragm. in *Gall.* I. p. 44. *Greg. Thaum.* Ἐκ θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον (τὸ πνεῦμα). Symb.

2) *Greg. Naz.* Ἴδιον ὄνομα τοῦ ἀγεννήτως προελθόντος, ἢ προϊόντος τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Or. XXXVI. Δέον γινώσκειν ἓν πνεῦμα ἐκ θεοῦ ὕπαρξιν ἔχον, παραχωροῦν πατρὶ μὲν ἀγεννησίας, υἱῷ δὲ γεννήσεως· τὰ δὲ ἄλλα συμφυὲς καὶ σύνθρονον καὶ ὁμόδοξον, καὶ ὁμότιμον. Or. XXVI. *Bas.* Sp. S. c. XVIII. n. 46.

3) *Greg. Naz.* Or. XXXII. *Bas.* adv. Sabell. et Ar. Anom. n. 7. *Epiph.* Haer. LXIX. n. 18. *Cyr.* Trin. c. IX. *Joh. Dam.* Orth. fid. I, 8.

4) Ἐκπόρευσις *Clem. Rom.* Fragm. (*Gall.* I, 44.) *Eulog. Alex.* Fragm. (*Mai.* VII, 19.). πρόοδος *Greg. Naz.* Or. XXIX. XXXII. προελθεῖν *Bas.* Sp. S. c. XVIII. n. 46. Epl. XXXVIII. n. 4. LII. n. 4. c. Sabell. et Ar. Anom. n. 7. ἐκπορεύεσθαι *Cyr.* adv. Jul. l. I. προίεναι *Cyr.* in Joh. XV, 27. davon heißt der Geist selbst ἐκπόρευμα *Ath.* Expos. fid. n. 4. *Joh. Dam.* Epl. de Trisag. c. XXVIII. πρόβλημα *Joh. Dam.* ibid. ἐκπορευτὸν *Greg. Naz.* Or. XXI. *Caes.* Dial. I. n. III.

5) *Hil.* Trin. VIII, 20. *Paschas.* de Spir. S. I, 12.

6) *Ath.* c. Ar. Or. I. n. 49. 50. *Bas.* Epl. XXXVIII. n. 4. *Ephr.* Par. ad Poen. XXII. XXXVII. *Greg. Nyss.* in Or. dominic. (in antiqq. PP. doctrina de incarn. verbi c. I. *Mai.* VII, 6.) *Aug.* Gen. lit. VIII, 19. n. 38. *Cyr.* adv. Jul. l. I. Joh. XIV, 16. 17.

7) *Greg. Nyss.* Vit. S. Greg. Thaumat. T. III. p. 546. ed. *Mor.* Den Sohn bezeichnet er als μεσιτὴς zwischen Vater und Geist Tract. quod non tres sint dii.

Sohne Empfangenden[1]), in dem Sohne Ruhenden[2]), vom Sohne Getragenen[3]), vom Sohne Gesandten[4]), durch den Sohn Erschienenen[5]) bezeichnen. Tertullian sagt, der Geist sey «vom Vater durch den Sohn» (adv. Prax. IV.). Dieselbe Formel hat Novatian (trinit.). Origenes bezeichnet (Joh. T. II. n. 6.) den Sohn als das Princip, wodurch der Geist geworden. So ist nach Athanasius der Sohn der «Quell des Geistes» (inc. Verbi c. Ari. n. 9.), der Geist im Sohne, durch ihn im Vater (ad Serap. Epl. III. n. 6.) der Geist dem Sohn consubstantial, weil Alles, was der Geist hat[6]), aus dem Sohne ist; von dem Sohne strahlt der Geist hervor und wird von ihm gesandt und gegeben[7]). Nach Basilius hat der Geist Alles vom Vater durch den Sohn[8]). Bey Epiphanius findet sich constant die Formel «aus dem Vater und

---

1) *Ath.* Καὶ οὐ τὸ πνεῦμα τὸν λόγον συνάπτει τῷ πατρὶ, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ πνεῦμα παρὰ τοῦ λόγου λαμβάνει. Cont. Ar. III, 21. *Greg. Nyss.* de Sp. S. (*Mai.* VIII. II. 15.) *Epiph.* Haer. LXIX. n. 18. 32. LXVII. n. 7. LXXIV. n. 10. Ancor. n. VI. LXXIII. LXXVII.

2) (Pseudo-) *Cyrill.* Trin. IV. VI. IX. *Andr. Cret.* Or. in transfig.

3) *Dion. Alex.* (ap. *Athan.* Sent. Dion. Alex. n. 17.) *Athan.* Expos. fid. n. 4.

4) *Didym.* Sp. S. *Hier.* in Jes. LVII, 16.

5) *Greg. Thaumat.* Ἐκ θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον (τὸ πνεῦμα) καὶ δι' υἱοῦ πεφηνὸς δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις. Symb. Greg. Thaum.

6) Οὐκοῦν εἰ ὁ υἱὸς διὰ τὴν πρὸς τὸν πατέρα ἰδιότητα καὶ τὸ εἶναι αὐτοῦ τῆς οὐσίας ἴδιον γέννημα, οὐκ ἐστὶ κτίσμα, ἀλλ' ὁμοούσιος τοῦ πατρός· οὕτως οὐκ ἄν εἴη οὐδὲ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κτίσμα, ἀλλὰ καὶ ἀσεβὴς ὁ λέγων τοῦτο διὰ τὴν πρὸς τὸν υἱὸν ἰδιότητα αὐτοῦ, καὶ ὅτι ἐξ αὐτοῦ δίδοται πᾶσι, καὶ ἃ ἔχει, τοῦ υἱοῦ ἐστὶν. Ad Serap. Epl. III. n. 1.

7) Ἑνὸς γὰρ ὄντος τοῦ υἱοῦ, τοῦ ζῶντος λόγου, μίαν εἶναι δεῖ τελείαν καὶ πλήρη τὴν ἁγιαστικὴν καὶ φωτιστικὴν ζῶσαν ἐνέργειαν αὐτοῦ καὶ δωρεὰν, ἥτις ἐκ πατρὸς λέγεται ἐκπορεύεσθαι, ἐπειδὴ παρὰ τοῦ λόγου τοῦ ἐκ πατρὸς ὁμολογουμένου ἐκλάμπει καὶ ἀποστέλλεται καὶ δίδοται. Serap. I. n. 21.

8) Ἡ βασιλικὴ ἀγαθότης, καὶ ὁ κατὰ φύσιν καὶ τὸ βασιλικὸν

dem Sohne» oder «aus Beyden»[1]). Bey Cyrill von Alexandrien alterniren die Formeln «aus dem Vater durch den Sohn»[2]), und «aus dem Vater und dem Sohne» oder «durch den Vater und den Sohn»[3]), auch sagt er, daß er aus der Substanz des Sohnes hervorgeht, und schließt daraus dessen Consubstantialität mit demselben (**In Joh. XVI, 13.**). Auch Severian von Gabala bedient sich des Ausdrucks «aus dem Wesen des Vaters und des Sohnes»[4]). Bey Hilarius findet sich wiederum die Fassung «vom Vater und dem Sohne» (**trin. II, 29.**) neben der andern «aus dem Vater durch den Sohn» (**trin. XII, 56. 57.**), wogegen bey den spätern Lateinern die Wendung «von dem Vater und dem Sohne» als die vorherrschende erscheint[5]).

Auch bey den Armeniern findet sich die Lehre vom Ausgang des h. Geistes «aus dem Vater und dem Sohne»[6]),

---

ἀξίωμα ἐκ πατρὸς διὰ υἱοῦ μονογενοῦς ἐπὶ τὸ πνεῦμα διήκει. **Sp. S. c. XVIII. n. 47. Epl. LII. n. 4.**

1) **Haer. LXXIV. n. 7. Ancor. n. VIII. IX. LXVII. LXX. LXXVII.**

2) **In Joh. XV, 27. adv. Nest. IV, 3. Trin. Dial. II. T. V. p. 423. ed.** *Aub.*

3) **De recta fide ad regin. Serm. II. n. 31. De ador. in Spirit. et verit. l. I. T. I. p. 9. ed.** *Aub.*

4) **Ingenito dei patri, et genito ab ipso filio unigenito et spiritui sancto procedenti ex illorum essentia . . . omnis gloria. Hom. I. ed. Venet. pag. 17.**

5) *Aug.* **c. Max. Arian. II, 14. n. 1. Trin. IV, 6. XV, 26. 29.** *Zacchaeus* **Consult. II, 19.** *Paschas.* **Sp. S. I, 12.** *Fulg.* **de fide ad Petr. Diac. c. XI. Trin. I, 2. cont. Flavian. l. VII. fragm. XVII.** *Ferrand.* **(Carth.) adv. Ari. c. II.** *Venant. Fort.* **Expos. fid. cathol.**

6) *Tschamtschean.* **Hist. Arm. T. III. p. 234.** *Galan.* **Conc. Eccl. Arm. e. Rom. T. III.** Die armenische Kirche hat auf dem *Conc. Shiragvan.* **(862) can. I.** *C. Sis.* **III. (1251)** und *C. Sis.* **VI. (1342)** die Lehre vom Ausgang des h. Geistes aus Vater und Sohn feyerlich bekannt. **Cf.** *Tschamtschean.* **Hist. Armen. ad hh. ann.** *Avedichian.* **Sopra la processione dello spirito santo. Venezia 1824.**

und hin und wieder auch bey einigen von den spätern Griechen, wie bey Anastasius dem Sinaiten (or. III. n. 24.) und Tarasius von Constantinopel in seinem auf dem II. Concil von Nicäa abgelesenen Glaubensbekenntnisse (act. III.). Den Ausgang des Geistes vom Sohne zu beweisen, berufen sich die Väter und Lehrer auf dessen Bezeichnung als Geist Christi, des Sohnes[1]), auf die Mittheilung des Geistes durch Christus[2]), darauf daß Christus sagt, der Geist empfange von ihm, was nur von dem Hervorgehen aus dem Sohne verstanden werden könne[3]), endlich auf die Consubstantialität des Sohnes mit dem Vater[4]). Marius Victorinus macht einen Unterschied zwischen dem Hervorgehen aus dem Sohne und dem aus dem Vater. Aus dem Sohne gehe der Geist unmittelbar, aus dem Vater mittelbar hervor (c. Ari. I, 3.), dagegen halten die Andern, namentlich Augustin[5]) fest, daß Er in Einem Acte des Hervorgehens zugleich aus Beyden hervorgeht, Vater und Sohn sich wie Ein Princip verhalten, und wenn er bemerkt, er gehe principaliter vom Vater aus (Civ. dei XI, 24. Trin. IV, 20. XV, 29.), so ist seine Meinung nur, den Vater als die Quelle der dem Sohne wie ihm eigenen Spirationskraft zu bezeichnen (trin. XV, 29.). So halten auch die Spätern fest, daß der Geist vom Vater und Sohne zugleich und in gleicher Weise simul et aequaliter ausgeht. Dagegen scheint Tatian, anstatt den Geist aus dem Sohne hervorgehen zu lassen, umgekehrt den Sohn aus

---

1) *Greg. Nyss.* in Orat. dominic. Cfr. Gal. IV, 6. Rom. VIII, 9. II Cor. III, 17. Phil. I, 20.

2) *Aug.* Nimirum hoc intelligi voluit (*Joh.* XX.), quod spiritus sanctus non tantum sit patris verum etiam unigeniti ipsius spiritus. Civ. dei XIII, 24. n. 3. *Cyr. Alex.* in Joh. XIV, 17.

3) *Hilar.* Trin. VIII, 20.

4) *Aug.* c. Maxim. Arian. II, 14. n. 1. Trin. XV, 29. *Hier.* in Gal. IV, 6. *Cyr.* in Joh. XX, 23. Defens. Anathem. IX. *Paulin.* (Aquill.) in Conc. Forojul. (796).

5) Trin. V, 14. n. 15. XV. n. 28. c. Maxim. Arian. II, 14. n. 1.

dem Geiste hervorgehend zu fassen[1]). Allein es scheint auch nur so, indem πνεῦμα nur als Bezeichnung des göttlichen Wesens und der höhern Weise der Generation des Sohnes steht. Die Behauptung, daß der Geist nur vom Vater ausgehe, findet sich zuerst in der Antiochenischen Schule namentlich bey Theodor von Mopsuestia[2]), Theodoret[3]), darnach bey Maximus[4]), Johannes von Damaskus[5]), durch welchen diese Ansicht in der griechischen Theologie zur Herrschaft gelangte.

Mit großer Lebhaftigkeit wurde diese Lehre im Mittelalter zwischen der orientalischen und occidentalischen Kirche besprochen und von den lateinischen Theologen, so wie auch mehren Griechen für den Ausgang des Geistes vom Vater und vom Sohne[6]) gestritten. Für die Aufnahme des filioque in das Symbolum hatte sich zuerst die spanische[7]) Kirche entschieden, ihr

---

1) Ὁ δὲ λόγος οὐ κατὰ κενὸν χωρήσας ἔργον πρωτότοκον τοῦ πνεύματος (wo Einige πατρὸς lesen wollen). Graec. V.

2) *Theod.* Expos. fid. in Conc. Eph. Act. VI. Cfr. *Zorn.* Opusc. Sacr. T. I. p. 210. Dieses Symb. wird von Einigen auch dem Nestorius zugeschrieben, von *Mar. Merc.* aber dem *Theod. Mops.*

3) Epl. ad Joh. Antioch. (in *Cot.* Mon. Eccl. Gr. T. I. p. 49.) Repreh. Cyr. Anath. IX.

4) S. dessen Opp. Theol. T. II. p. 70.

5) Orth. fid. I, 8. 12. Hom. de Sabbat. sancto. Epl. de Trisag. c. XXVIII.

6) *Alcuin.* l. de process. Spirit. S. lib. ad Carol. M. *Ratramn.* ll. IV. adv. Graec. opposit. *Aeneas* (Paris.) adv. Graec. *Humbert.* adv. Graec. disput. (in *Martene* Thes. anecd. T. V.) *Anselm.* (Cantuar.) de proc. Sp. S. *Petrus Chrysolani* Orat. de Sp. S. (in Graecia orthod. T. I. p. 379.) *Hugo Eterian.* de process. Sp. S. adv. Graec. ll. III. *Niceph. Blemm.* ll. de process. Sp. S. *Veccus* Capp. XII. de process. de Sp. S. ll. III. de process. Spir. S. ad Constantin. *Barlaam.* Epll. ad Graec. Gegen den Ausgang vom Sohne: *Phot.* l. de process. Sp. S. *Theophil.* Argum. adv. Latin. de proc. Sp. S. *Maxim. Planud.* de proc. Sp. S. *Greg. Palam.* ll. ἀποδεικτικοὶ, quod non ex filio, sed ex solo patre procedat Sp. S. etc.

7) *C. Tolet.* III. (589). VIII. (653). *C. Emerit.* (666). *C.*

folgte die fränkische[1]), endlich, wann ist nicht genau zu bestimmen, die Römische[2]). Auſſer den von den Alten schon vorgebrachten Beweisen berief man sich auf den aus dem Throne Gottes und des Lammes hervorgehenden Strom (C. Aquisgran. ann. 809.); weiter urgirte man, daß der Sohn Alles hat, was der Vater. Sehr scharf äussern sich die karolingischen Bücher (III, 3.) gegen die von den Griechen gebrauchte Formel «von dem Vater durch den Sohn», wogegen Hadrian sich für die Zulässigkeit dieser auch vom zweiten Concil von Nicäa gebrauchten Fassung erklärte (Epl. ad Carol. M. de imagg.). Die Griechen aber fanden im filioque und dessen Aufnahme in das Symbolum eine förmliche Verfälschung des Glaubens, eine Läugnung der Einheit und Würde des Processus[3]) und eine Herabsetzung des h. Geistes. Ihr Axiom war μία ἀρχὴ, μία πηγὴ. Gegen die Processio von Vater und Sohn eiferte vor Allen Photius[4]), und feierlich erklärte sich dagegen das Concil von Constantinopel 879 (general. VIII. nach den Griechen) act. VI. Bey der auf dem Concil von Lyon zu Stande gebrachten Aussöhnung (1274) vertrugen sie sich auch über diesen Punkt mit den Occidentalen, so daß sie bey Absingung des

---

*Bracc.* III. (675). *C. Tolet.* XII. (681). XIII. (683). XV. (688). XVII. (694).

1) *C. Gentil.* (767. *Lequien*). *C. Forojul.* (796). *C. Aquisgr.* (809). *C. Arel.* (813) c. I.

2) Unter Nicolaus I. (*Nat. Alex.* Saec. IV. Diss. *Pithou.* Diss. de process. Sp. S.) unter Christophorus (903). (*Leo Allat.* Diss. II. de ll. Eccl. Graec.), unter Sergius (*Voss.* Diss. III. de trib. Symb.). S. auch hierüber *Lequien* Diss. in *Joh. Damasc.* c. XXIX. *Petav.* Trin. VII, 2. §. 3. *Sandini* VV. PP. p. 88.

3) *Phot.* Ταπεινοῦντες τὸ πνεῦμα οἷα δὴ ἐκ τοῦ υἱοῦ δογματίζοντες ἐκπορεύεσθαι· καὶ δευτέρᾳ προόδῳ, αὐτὸ μὲν ἐνυβρίζοντες, χλευάζοντες δὲ καὶ τὴν μίαν ἐκπόρευσιν. Epl. ad Epp. Aquilej. n. III. (in *Combefis.* Auctar. Noviss. T. I. p. 528). Cfr. dessen Epl. encycl. adv. Nicol.

4) Mehre Schriften von ihm aufgezählt bey *Leo Allat.* E. O. et O. Cons. XI, 6.

Symbolums die Stelle «aus dem Vater und dem Sohne» zweimal sangen. Nichts destoweniger kam es bey dem zweiten Versöhnungsversuche auf dem Concil zu Florenz wiederum zu lebendigen Discussionen über denselben Gegenstand; allein lateinischer Seits konnten zu viele traditionelle Stellen beygebracht werden, als daß die Griechen nicht hätten unterliegen sollen, nachdem auch die Exception, die Schriften der Väter liegen in falschen Exemplaren vor, durch den Umstand war niedergeschlagen worden, daß der Kaiser selbst alle Väter in guten Recensionen von Constantinopel hatte mitbringen lassen. Zuletzt erklärte sich der hartnäckige Marcus von Ephesus mit der Lehre einverstanden, aber nicht mit deren Aufnahme ins Symbolum, worauf die Lateiner entgegneten, wenn gezeigt werde, daß der Zusatz blasphem sey, seyen sie bereit, denselben nicht bloß aus dem Symbolum, sondern aus allen Schriften der Väter auszumerzen (*Ducas.* **hist. Byz. c. XXXI.**). Wie die vom Concil heimgekehrten Griechen sofort (mit wenigen Ausnahmen), von den fanatischen Mönchen und dem Pöbel bedrängt, das Unionswerk abschwuren, ist bekannt; und wie die Azymen, so wurde auch wieder der Ausgang des h. Geistes der Gegenstand ihrer bittern Invectiven gegen die Lateiner, welche ihrer Seits mit den der Union treu gebliebenen Griechen, wie Bessarion und Andere den Ausgang «von Beyden» zu vertheidigen fortfuhren. In einer Leo **X.** gewidmeten Schrift zeigte Hieronymus Donati (**de process. Sp. S. l. III. c. 9.**), daß das von den Griechen zugegebene διά nur im Sinne von ἐκ einen vernünftigen Sinn gebe.

Der Geist ist, wie die Kirchenväter lehren, das belebende Prineip[1]) und der Weltbildner[2]). Er ist's, welcher den Menschen

---

1) Ζωοποιὸς *Symb. CP. Chrys.* **in Princ. Act. Hom. IV. n. 9. Serm. post red. ab exil. n. 5.** *πνεῦμα ζωοποιὸν Chrys.* **in Act. Hom. XXXIII.**

2) *Zacchaeus.* **Nec creatus aliquando sed creans semper. Consult. II, 9.** *Greg. Naz.* Τὸ *πνεῦμα συνδημιουργεῖ υἱῷ καὶ τὴν κτίσιν καὶ τὴν ἀνάστασιν, καὶ πείθεται σὲ τὸ: τῷ λόγῳ κυρίου*

gestaltet[1]), heiligt[2]), vergöttlicht[3]), die Engel heiligte[4]), zu Gottessöhnen machte[5]), welcher das Volk Israel führte[6]), die Menschen zur Kirche vereinigte[7]) und das Princip ihrer Einheit ist[8]), welcher in den Gläubigen als solchen[9]) gegenwärtig und wirksam ist. Nach dem Vorgange der Schrift denken die Väter überall das Verhältniß des Geistes zur Menschheit Christi als eine höchst innige Gemeinschaft mit derselben und immerwährende Wirksamkeit durch dieselbe. Nestorius aber legte die Wunder Christi so dem Geiste zu, daß er Christo selbst die Macht der Wunderwirkung absprach, wogegen Cyrillus Christo die Macht der Wunderwirkung auf alle Weise vindizirte und bemerkte, der h. Geist sey nicht bloß der Geist des Vaters, sondern auch der Geist Christi selbst. Höchst merkwürdig sind übrigens die Ansichten, welche wir hin und wieder über den Geist in Betreff seines Verhältnisses zur Creatur und zur Geschichte finden. So bildete sich der Schwärmer Hierax ein, der h. Geist sey im A. T.

---

οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν. Or. XLIV. *Bas.* adv. Eun. l. V. In Ps. XXXIII, 6. *Joh. Dam.* Orth. fid. I, 10.

1) *Sever. Gab.* Οὐκ ἄν ἐκτίσθημεν, εἰ μὴ ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἐμορφώθημεν. Mundi creat. Or. V. n. 2.

2) *Bas.* Sp. S. IX, 23. Epl. VIII. n. 2. CV. *Cyr.* adv. Jul. l. I. *Aug.* Mor. Eccl. cath. I, 23. *Sever. Gabal.* Hom. III. p. 39 sq.

3) *Bas.* Τὸ τῆς κτίσεως αἴτιον, τὸ τῆς κτίσεως ἁγιαστικὸν καὶ θεοποιὸν τὸ τῶν θείων ἐνεργειῶν πληρωτικὸν. Adv. Eun. l. V. Sp. S. IX. n. 23. *Greg. Naz.* Or. XXXVII.

4) *Bas.* Sp. S. c. XVI. n. 38. Hom. XV. de fid. n. 3. Epl. CLIX. n. 2. *Greg. Naz.* Or. XLIII. *Cyr.* de ador. in Sp. S. et verit. l. IX. *Amb.* Sp. S. I, 7. n. 83. *Aug.* Civ. dei XII, 9. n. 2.

5) *Athan.* c. Ari. Or. I. n. 56.

6) *Ath.* ad Serap. Epl. I. n. 12. (Cfr. *Jes.* LXIII, 11. 14.).

7) *Iren.* adv. Haer. III, 17. n. 2.

8) *Bas.* Sp. S. c. XXVI. n. 61. 62.

9) *Orig.* Princ. I, 3. n. 5. (Cfr. *Ath.* ad Serap. IV. n. 10.). *Theognost.* (ap. *Ath.* ad Serap. IV. n. 11.) *Hier.* in Gal. III, 2. Cfr. in Eph. IV, 6. Super omnes est enim deus pater, qui auctor est omnium. Per omnes filius, quia cuncta transcurrit, vaditque per omnia. In omnibus spiritus sanctus, quia nihil absque eo est. —

als Melchisedek erschienen (*Epiph.* Haer. LXVII.). Als besondere Organe des Geistes, welcher in ihnen zuerst erschienen sey, betrachteten sich Montanus und die Prophetinnen Maximilla[1]) und Priscilla. Für ein besonderes Organ des Parakleten und den eingefleischten Paraklet selbst erklärte sich Manes[2]), weßhalb seine Anhänger auch seinen Schriften eine so hohe Würde beylegten[3]). Einer besondern Gegenwart und Offenbarungsthätigkeit des Geistes rühmten sich auch die Eucheten[4]); ähnlich dachten mittelalterliche und neuere Schwärmer. Die Montanisten faßten die mit ihnen beginnende Zeit als einen eignen Abschnitt in der Geschichte des Menschengeschlechtes und als Periode der männlichen Reife im Gegensatze zu dem A. T. als der Periode der Kindheit, und zu dem Christenthume nach seiner ersten Gründung als der Periode der Jugend. In dieser letzten Stufe der Entwickelung unter der Herrschaft des Parakleten sollte der Begriff der Gerechtigkeit und Tugend zu seiner vollkommenen Verwirklichung gelangen und alle Indulgenz für die Schwachheit des Menschen, welcher Christus noch so viel nachgesehen habe, aufhören[5]). Diese Vorstellung von einer besondern Periode des Geistes, wodurch die Geschichte über das Christenthum sich hinaus erheben sollte, findet sich bey vielen Mittelalterlichen noch weiter und viel schlimmer ausgebildet, so bey Dulcin[6]) und den sogenannten Menschen der Einsicht[7]).

---

1) Der Geist in der Maximilla nannte sich ῥῆμα καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις. Anonym. l. adv. Montan. l. II. (ap. *Eus.* V, 16.).

2) *Aug.* c. Epl. Man. c. VII. VIII. De fid. c. XXIV. *Tit. Bostr.* Praef. in lib. III. adv. Manich. *Archel.* Act. c. IV. *Rufin.* Expos. Symb. Dagegen sagen aber Eusebius (VII, 31.), Theodoret (H. E. I, 26.), Epiphanius (Haer. LXVI.) er habe sich nicht für den Paraklet ausgegeben.

3) *Aug.* adv. Faust. XIX, 5. XX, 3. XXII, 6.

4) *Theod.* H. E. IV, 11. Cfr. *Timoth.* de recept Haeretic. c. II.

5) *Tert.* vel. virg. c. I. Monog. c. I. II. III.

6) *Guilhelm. Nang.* Chron. ann. 1306.

7) Error. hom. intellig. n. 18. In *Baluz.* Misc. T. II. p. 283.

Gegen die Gottheit des Geistes erneuten im Mittelalter die Katharer die alten Einwendungen[1]), wohingegen die Bogomilen seine wie des Sohnes Subsistenz läugneten und beyde für bloße und zwar in der Zeit entstandene Eigenschaften des Vaters erklärten[2]). Die Persönlichkeit des Geistes läugneten gleichfalls die Socinianer und verstanden darunter die göttliche Gnade und die Hoffnung auf Gott in den Gläubigen[3]). Eben so verstehen viele protestantische Theologen unter dem heil. Geist nur den Geist der Gemeinschaft in der Kirche, wozu sich in den symbolischen Büchern keine Andeutung findet, wobey sich die Beybehaltung der Tauformel nicht wohl begreifen läßt, auch die unsichtbare Kirche in die Idee der Trias mit aufgenommen ist. Nach der neuesten Philosophie ist der h. Geist das Wissen unserer wesentlichen Einheit mit Gott und die letzte Entwickelung der Philosophie selbst, wie sie in diesem und jenem Haupte der Schule concret aufgetreten ist.

## Cap. III.

### Von der Schöpfung.

Unter Schöpfung[4]) verstand man allzeit die Hervorbringung der Substanz aus Nichts. Den Unterschied der **creatio prima**, nämlich der Hervorbringung der ihrer bestimmten Form noch ermangelnden Materie, oder besser Substanz, und der **creatio secunda**, nämlich der Bildung der vorhin noch ungeformten Substanz, — wußte man von jeher, wenngleich die nähere Definition des Wortes und der Sache spätern Zeiten aufbehalten war (cfr. *Abael.* **dialect. P. III. Topic.**).

Die Lehre von der Schöpfung der Welt war ein Hauptpunkt in dem christlichen Glaubensbekenntnisse. In den älte-

---

1) *Moneta* adv. Cathar. et Wald. III, 6. §. 1 sq.

2) *Euthym.* Panopl. Tit. XXIII. §. 4. 5.

3) *Catechism. Racov.* qu. 367.

4) *Abaelard.* Est itaque creare substantiam ipsam facere. Dialect. P. III. Topica.

sten Symbolen stand dieselbe mit der Monarchie vorne an[1]). Ganz strenge an der Schrift haltend, vertheidigten die ältesten Lehrer die Alleinewigkeit Gottes[2]), die Nichtewigkeit[3]) der Materie, und zeigten, wie Anfangslosigkeit, Unentstandenheit ihr nicht zukomme[4]). Sie bemerken, daß so Gott nicht

---

1) *Herm.* Πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστι ὁ θεὸς ὁ τὰ πάντα κτίσας . . . ἐκ τοῦ μὴ ὄντος. Past. l. II. mand. I. *Iren.* Cum teneamus autem nos regulam veritatis, id est, quia sit unus deus omnipotens, qui omnia condidit per verbum suum et aptavit, et fecit ex eo, quod non erat ad hoc, ut sint omnia. I, 22. n. 1. *Tert.* Praescr. XIII. *Orig.* Princ. prol. n. 4. *Eus.* Dem. Ev. III, 6.

2) *Iren.* III, 8. n. 3. *Tert.* Marc. V, 1. Hermog. IV. *Aug* Conf. XI, 7. n. 9. XII, 8. *Epiph.* Haer. LXIV. n. XIX.

3) *Tert.* Hermog. V. *Bas.* Hexaem. II, 2. *Chrys.* in Gen. Hom. II. n. 3.

4) *Justin.* Tryph. V. *Tat.* Graec. V. *Iren.* Fragm. p. 348. // in ed. *Massuet.* *Athen.* leg. IV. *Dion.* (Alex.) Οὐδ' ἐκεῖνοι μὲν γὰρ ὅσιοι, οἱ τὴν ὕλην ὡς ἀγέννητον ὑποχείριον εἰς διακόσμησιν διδόντες τῷ θεῷ· παθητὴν γὰρ αὐτὴν καὶ πρεπτὴν ὑπάρχουσαν, εἴκειν ταῖς θεοποιήτοις ἀλλοιώσεσι, καὶ πόθεν γὰρ ὑπάρχει καὶ τῷ θεῷ καὶ τῇ ὕλῃ τό τε ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον, διασαφήτωσαν. ἑκατέρου γὰρ δεῖ τινα ἐπινοῆσαι κρείττονα, ὁ μηδὲ θεμιτὸν ἐννοῆσαι περὶ τοῦ θεοῦ. τό τε γὰρ ἀγέννητον ὅμοιον ἐν ἀμφοτέροις λεγόμενον, καὶ ἕτερον νοούμενον παρ' ἑκάτερον, πόθεν ἐν αὐτοῖς ἐγένετο; εἰ μὲν γὰρ αὐτὸ ἀγέννητόν ἐστιν ὁ θεὸς, καὶ οὐσία ἐστιν αὐτοῦ, ὡς ἄν εἴποι τις, ἡ ἀγεννησία, οὐκ ἀν ἀγέννητον εἴη ἡ ὕλη· οὐ γὰρ ταὐτόν ἐστιν ἡ ὕλη καὶ ὁ θεὸς. εἰ δὲ ἑκάτερον μέν ἐστιν ὅπερ ἐστιν ἡ ὕλη καὶ ὁ θεὸς, πρόσεστι δὲ ἀμφοτέροις τὸ ἀγέννητον, δῆλον ὡς ἕτερον ἐστιν ἑκατέρου καὶ ἀμφοτέρων πρεσβύτερόν τε καὶ ἀνωτέρω. ἀνατρεπτικὴ δὲ παντελῶς καὶ τοῦ ταῦτα συνυπάρχειν, μᾶλλον δὲ τοῦ τὸ ἕτερον αὐτῶν τὴν ὕλην ἐφ' ἑαυτῆς ὑπάρχειν, καὶ ἡ τῆς ἐναντίας ἕξεως διαφορὰ· εἰπάτωσαν γὰρ τὴν αἰτίαν, δι' ἣν ἀμφοτέρων ὄντων ἀγεννήτων, ὁ μὲν θεὸς ἀπαθὴς, ἄτρεπτος, ἀκίνητος, ἐργαστικὸς. ἡ δὲ τὰ ἐνάντια παθητὴ, τρεπτὴ, ἄστατος, μεταποιουμένη καὶ πῶς ἥρμοσαν καὶ συνέδραμον; πότερον κατὰ τὴν τῆς ὕλης φύσιν ἐξοικειώσας ἑαυτὸν ἐτεχνίτευσεν αὐτὴν ὁ θεὸς; ἀλλὰ τοῦτο γε ἄτοπον, ὁμοίως ἀνθρώποις χρυσοχοεῖν καὶ λιθουργεῖν καὶ κατὰ τὰς ἄλλας τέχνας, ὅσας αἱ ὕλαι μορφοῦσθαι καὶ τυποῦσθαι δύνανται, χειροκμητεῖν τὸν

allein ewig[1]), alles Andere nicht durch ihn gemacht[2]), Er nicht mehr Gott ist[3]), daß die Materie, wenn sie ewig wäre, damit auch Gott vergleichbar, ja ihm völlig gleich und damit eine Zweyheit von Göttern gesetzt wäre[4]), zwey ewige[5]), dazu im Widerspruch sich befindende[6]) Principien aber undenkbar sind. Eine ewige Materie wäre eben darum unveränderlich, und somit nie zu einer Welt zu gestalten[7]), und wäre es auch für Gott unziemlich, ein fremdes[8]) zu bilden. Demnach behaupteten sie eine Schöpfung aus Nichts, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἐκ μὴ ὄντων[9]), wie die alte solenne For-

---

θεὸν; εἰ δὲ οἵαν αὐτὸς ἐβούλετο κατὰ τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν ἐποιήσε τὴν ὕλην, τὸ πολυμόρφον καὶ παμποίκιλον τῆς δημιουργίας ἑαυτοῦ σχῆμα καὶ τύπον ἐνσφραγιζόμενος αὐτῇ καὶ εὔφημος καὶ ἀληθὴς οὗτος ὁ λόγος καὶ προσέτι καὶ τὴν ὑπόστασιν τῶν ὅλων τοῦ θεοῦ ἀγέννητον εἶναι κρατύνει. τῷ γὰρ εἶναι ἀγέννητον, ἅμα καὶ τὸ πῶς εἶναι προσῆψε, πόλυς μὲν οὖν καὶ πρὸς τούτους ὁ λόγος, ἀλλ' οὐ νῦν ἡμῖν προκεῖται· συγκρίσει δὲ τῇ πρὸς τοὺς ἀθεωτάτους πολυθέους, εὐφημότεροι οὗτοι. Ex lib. adv. Sabell. fragm. III. (*Gall.* III. p. 494. ap. *Eus.* Praep. Ev. VII, 19.).

1) *Tert.* Herm. IV.

2) *Lact.* Inst. div. II, 9.

3) *Tert.* Hermog. IV—VII. Marc. I, 15. *Bas.* Hexaem. II, 2.

4) *Tert.* Hermog. IV.

5) *Tert.* Hermog. V. *Method.* ap. *Phot.* cod. CCXXXVI. *Lact.* Inst. div. II, 9. *Dionys. Alex.* cit.

6) *Lact.* Et si factum est quidquam non ab eo, jam et potestatem dei et nomen amittet. At enim materia nunquam facta est, sicut deus, qui ex materia fecit hunc mundum. Duo ergo constituuntur aeterna, et quidem inter se contraria, quod fieri sine discordia atque pernicie non potest. Inst. div. II, 9.

7) *Tert.* Hermog. c. XII. *Lact.* Inst. div. II, 9.

8) *Tert.* De alieno ergo usus, aut precario usus est, qua egens ejus, aut et injuria qua praevalens ejus. His enim tribus modis aliena sumuntur, jure, beneficio, impetu, id est dominio precario. Hermog. IX. *Eznich.* Confut. haer. l. IV. adv. Marcion. c. III sq.

9) Ἐκ τοῦ μὴ ὄντος. *Herm.* Past. l. II. mand. I. (bey *Iren.* citirt IV, 20. n. 2. und *Orig.* Joh. T. XXXII. n. 9.) ἐξ οὐκ ὄντων. *Theoph.* Autol. II, 10. *Orig.* Joh. T. I. n. 18. *Cyr.* cont. Jul. c. X. *Chrys.* in Gen. Hom. II. n. 2. ἐκ μὴ ὄντων in der

mel lautet, eine ποίησις[1]), keine bloße δημιούργησις, inwiefern darunter wie öfter eine bloße Bildung verstanden wird, und wenn Tatian sich des Ausdrucks γέννησις[2]) und προβολὴ bedient, so weicht er nur in der Sprache, nicht aber in der Sache von den Uebrigen ab. In der Schöpfung aus Nichts, bemerken die Väter, zeige sich Gott nach seiner Macht und Freyheit[3]), zeige er sich eben als unendlichen im Gegensatze zu dem endlichen Bildner, der keine Substanz, sondern nur Formen daran hervorbringt[4]); Gott zieme es, an keinen Stoff gebunden zu seyn[5]), kein Fremdes zu seinen Bildungen zu nehmen[6]). Die Schöpfung aus Nichts fand man in der Schrift hinreichend dadurch ausgesprochen, daß sie nicht sagt, Gott habe sie aus Etwas gemacht (*Tert.* **Herm. XXII.**) und daß **Gen. I, 1.** unmöglich von einer Formirung, sondern nur von einer wirklichen Schöpfung verstanden werden könne, da gleich darauf bemerkt wird, die Erde sey wüste und leer gewesen[7]), und daß schlechthin «im An-

---

Meßpräfation **Const. apl. VIII, 12.** de nihilo. *Tert.* **Praescr. XIII. adv. Hermog. VIII.** Die Formel aus **II** *Macc.* **VII, 28.** *Eus.* verwirft ἐκ μὴ ὄντων, aber im Sinne durch nichts. **Dem. Ev. IV, 1.**

1) *Justin.* Ὁ μὲν γὰρ ποιητὴς οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενος ἐκ τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως καὶ ἐξουσίας ποιεῖ τὸ ποιούμενον· ὁ δὲ δημιουργὸς τὴν τῆς δημιουργίας δύναμιν ἐκ τῆς ὕλης εἰληφὼς κατασκευάζει τὸ γινόμενον. **Coh. XXII.** Cfr. das ποιητὴς τοῦ οὐρανοῦ etc. in dem **Symb Nic. CP.** *Bas.* **Hexaem. I, 7.**

2) Γεννᾷν. **Graec. V.** προβάλλειν. **Graec. XII.**

3) *Theoph.* **Autol. II, 14.** *Aug.* **Nat. Bon. I.**

4) *Justin.* **Coh. XXII.** *Iren.* **Quoniam homines quidem de nihilo non possunt aliquid facere, sed de materia subjacenti; deus autem, quam homines hoc primo melior eo quod materiam fabricationis suae, cum antea non esset, ipse adinvenit. II, 10. n. 4.** *Method.* **(ap.** *Phot.* **cod. CCXXXVI.)** *Lact.* **Inst. div. II, 9.** *Aug.* **Civ. dei XII, 25.** *Chrys.* **in Gen. Hom. III. n. 2.**

5) *Tert.* **Hermog. VIII.** *Athan.* **Inc. verbi n, 2. 3.** *Lact.* **Inst. div. II, 9.**

6) *Tert.* **adv. Hermog. X.**

7) *Tert.* **adv. Hermog. XXIII—XXV.**

fang» steht[1]). Ebenso fand man im Ausdrucke καταβολή[2]) den Beweis eines absoluten Anfangs und die Negation eines präexistirenden Stoffes. Vor allen hat Irenäus sehr schön diesen Lehrpunct behandelt und unter andern auch bemerkt, daß Gott, wie er keines von aussen entlehnten Stoffes[3]), eben so keines anderswoher entlehnten Musterbildes bedürfe[4]).

Gegen die Schöpfung im eigentlichen Sinne opponirten ausser den Heiden[5]), welche meinten, Gott könne nicht als müßig, folglich nicht ohne Welt gedacht werden (*Aug.* Civ. dei XII, 17.), die Carpocratianer[6]), Valentinianer[7]), Marcioniten[8]) und andere Gnostiker, Sabellianer[9]), Manichäer[10]), Audianer[11]), ganz besonders Hermogenes. Die

1) *Chrys.* in Gen. Hom. II. n. 4. *Aug.* Civ. dei XI, 6.

2) *Hier.* Volens itaque Paulus ostendere, quod deus universa sit machinatus ex nihilo non *conditionem* non *creaturam* atque *facturam*; sed καταβολὴν, id est *initium fundamenti* ad eum retulit, ut non juxta Manichaeos et caeteras Haereses, quae factorem et materiam ponunt, aliquid, unde creaturae factae sint, antecesserit creaturas. In Eph. I, 4.

3) Ipse a semetipso fecit libere, et ex sua potestate, et disposuit et perfecit omnia, et est substantia omnium voluntas ejus. II, 30. n. 9.

4) Ipse a semetipso exemplum et figurationem eorum, quae facta sunt, accipiens. II, 16. n. 3.

5) Daß die Heiden eine Schöpfung der Welt und des Menschen annahmen, behaupten *Eus.* Dem. Ev. III, 3. *Huet.* Qu. Alnet. II, 3. 7. *Grot.* verit. Rel. christ. I, 16. *Hyde.* Rel. VV. Persar. c. III. *Burnet* Arch. Philos. II. u. Andere. Daß sie aber keine Schöpfung aus nichts annahmen s. *Mosheim.* Diss. de creat. mundi ex nihilo.

6) *Iren.* I, 25. n. 1. *Epiph.* II. XXVII. §. 2.

7) (Pseudo-) *Orig.* rect. in deum fid. sect. IV. *Chrys.* in Gen. Hom. II. n. 3. Serm. I. n. 3.

8) *Tert.* adv. Marc. II. *Chrys.* in Gen. Hom. II. n. 3. Serm. I. n. 3. *Eznich.* Confut. haer. l. IV. adv. Marcion. c. I.

9) *Dion.* adv. Sabell. l. I. (ap. *Eus.* Praep. Ev. VII, 19.).

10) *Chrys.* Gen. Hom. II. n. 3. Serm. I. n. 2. *Hier.* in Eph. I, 1.

11) *Theod.* H. E. IV, 9.

Welt sey nicht aus Gott, nicht aus Nichts, folglich aus der Materie gebildet (*Tert.* **Herm. II.**). Gott sey allzeit Herr gewesen, also sey auch allzeit die Materie gewesen als Object der Herrschaft Gottes (**ibd. III.**), worauf Tertullian entgegnete, eben in der Zeit sey Gott **dominus** geworden, auch sey dieses keine Bezeichnung der inneren Natur, sondern eines äusserlichen Verhältnisses (**ibd. III.**). Den Origenes, welchem der Begriff der Allmacht und der Herrschaft Gottes die Existenz der Welt nothwendig zu postuliren schien[1]), widerlegt sehr gut Methodius[2]) durch die Bemerkung, daß Gott demnach nicht durch sich, sondern durch ein Anderes vollendet und Gott wäre. Bey all dem hat Augustin mit dem Sophisma, Gott war allzeit Herr, folglich allzeit eine Welt, und mit dem andern, es war nie eine Zeit, wo keine Zeit war, somit die Zeit und Welt allzeit, sich noch immer viel zu thun gemacht (**Civ. dei XII, 15.**). Wegen der Frage, was Gott vor der Welt gemacht, verweist Irenäus auf Gott selbst, der dieses allein wisse (**II, 28. n. 3.**). Ein anderer von den Alten antwortete auf dieselbe Frage: Gott habe damals die Hölle für die Fürwitzlinge gemacht; Augustin hingegen, damals sey eben noch kein Damals gewesen, und die Frage, was er damals gemacht, ungereimt (**confess. XI, 13. n. 15.**). Andere sagen, vor der Welt sey eben nur Gott, er seine eigne Welt gewesen[3]). Eben so beantwortet Augustin die Frage, wo Gott vor der Welt gewesen: er sey in sich selbst gewesen[4]).

---

1) Ἐπειδή οὐκ ἐστιν ὅτε παντοκράτωρ οὐκ ἦν, ἀεὶ εἶναι δεῖ ταῦτα, δι' ἃ παντοκράτωρ ἐστι, καὶ ἀεὶ ἦν ὑπ' αὐτοῦ κρατούμενα ἄρχοντι αὐτῷ χρώμενα. **Princ. I, 2. n. 10.** Die Ewigkeit der Welt sollte auch *Clem. Alex.* in seinen Hypotyposen gelehrt haben *Phot.* **Cod. CIX.**

2) Περὶ γεννητῶν ap. *Phot.* **Cod. CCXXXV.**

3) *Minuc. Felix.* **Qui ante mundum ipse sibi fuerat pro mundo. Octav. c. XVIII.** **Cfr.** *Athen.* Πάντα γὰρ θεός ἐστιν αὐτὸς αὐτῷ . . κόσμος τέλειος etc. **Leg. XVI.**

4) *Aug.* **In se habitabat deus, apud se habitabat. In Ps. CXXII. n. 4. Civ. dei XXII, 2.**

Wenn Einige daraus, daß der Wille und Plan zur Welt ewig in Gott sey, den Schluß auf ihre Ewigkeit machten (*Aug.* Civ. dei XI, 4. n. 2.), so bemerkt ihnen Augustin apogogisch, daß demnach auch unsere Seele ewig seyn müßte, was doch undenkbar sey (Civ. dei XI, 4. n. 2.). Die Frage, warum Gott die Welt grade jetzt geschaffen, setzt er auf eine Linie der Unstatthaftigkeit mit der, warum er sie grade hier erschaffen (ibd. XI, 5.); mit der Zeit und Welt werde allein und allzeit das Jetzt gesetzt (ibd. XI, 5. 6.). Sehr gelungen ist auch seine Abänderung der Formel in tempore in die keiner Cavillation ausgesetzte: cum tempore (ibd. XI, 6.). Boethius folgend, lehrten mehre Scholastiker die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung, wie sie auch Wolf zugeben zu müssen glaubte. Zwischen der Ewigkeit Gottes und der Welt bliebe dann der Unterschied, daß letztere keine nothwendige, sondern nur eine zufällige und geschenkte wäre. Auch nach Malebranche konnte Gott nach seiner Allmacht die Welt von Ewigkeit schaffen, nach seiner Weisheit wollte er aber dieselbe nur in der Zeit schaffen, um so seine Freyheit und die Dependenz der Welt zu offenbaren. Augustin räumt ebenfalls ein, daß die Engel und die Welt allzeit gewesen seyn könnten, das Prädicat der Ewigkeit würde ihnen aber nach seiner Bemerkung darum doch nicht zukommen, weil sie immer veränderlich blieben (C. D. XII, 16.). Nach Thomas Behauptung kann die Welt zeitlich seyn, weil sie ein Werk des freyen Willens Gottes ist. Dagegen soll, daß sie wirklich zeitlich sey, zu demonstriren unmöglich seyn, weil dieses 1) ein Glaubensartikel und weil 2) weder im Seyn der creatürlichen Dinge, noch im Willen Gottes ein nothwendiger Grund ihrer Zeitlichkeit aufzufinden sey, da ja ein Mensch, Stein ꝛc. als ewig gedacht, dennoch eben dieses, nämlich Mensch und Stein wäre, wobey nur übersehen ist, daß der Stein als solcher endlich, als endlich in keiner Beziehung unendlich, folglich nicht ewig seyn kann. Eine Coexistenz der Creatur mit Gott behauptete dogmatisch Meister Eckard[1]),

1) *Eckard.* Art. I — III. ap. Raynald. 1321. n. 71. *Argentré* Coll. judic. T. I.

was sich sonderbar genug neben der andern Behauptung ausnimmt, daß die Creatur absolut Nichts ist[1]). Gegen die Schöpfung aus Nichts verstoßen Weigel, Böhme; und wie dieselbe der neuern Philosophie ein Aergerniß und eine Thorheit ist, weiß jeder.

Daß die Welt der Geister aus dem Nichts hervorgegangen, ist ebenfalls alte, auf der Schrift beruhende (**Col. I, 16. 17. *Joh.* I.**) Kirchenlehre[2]). Die Behauptung einer Ewigkeit der Engel und Seelen, deren sich Marius Victorinus (**in Eph. I, 3. II, 3.**) schuldig gemacht, ist eben nur eine merkwürdige Abweichung von dem allgemeinen Glauben. Wie mit der Annahme einer Emanation der Geister aus Gott dessen Unveränderlichkeit und Natur aufgehoben wird, hat vor Allen Augustin (**Gen. lit. VII, 2. n. 3.**) gut entwickelt. Den Julian aber, welcher meinte, Moses habe, indem er nirgend von der Schöpfung der Engel spricht, sie eben für unerschaffen erklären wollen, hat Cyrillus (**adv. Julian. l. II.**) gebührend zurecht gewiesen. Uebrigens hielten manche Sectirer an der Vorstellung von Unerschaffenheit der Engel, und Justinian fand sich noch bewogen, die Verjagung aller, die hartnäckig so meinen, zu gebieten.

Ueberall hielt man fest, daß Gott[3]), näher der Logos[4])

---

1) **Omnes creaturae sunt unum purum nihil, non dico quod sint quid modicum vel aliquid, sed quod sint unum purum nihil. Art. XXVI.**

2) ***Tat.* Graec. VII. *Athen.* leg. XXIV. *Orig.* Princ. I, 3. n. 3; 7. n. 1. *Theod.* in Gen. qu. II. *Aug.* Gen. lit. VII, 2. n. 3. *C. Bracc.* I. c. V. *C. Lat.* IV. c. I.**

3) ***Justin.* Apol. II, 4. *Ath.* leg. XVI. *Iren.* II, 2. n. 3. *Orig.* in Lev. Hom. X. n. 3. *Aug.* Quod autem deus mundum fecerit, nulli tutius credimus, quam ipsi deo. Civ. dei XI, 4. n. 1.**

4) ***Justin.* Coh. Gr. n. XV. *Tat.* Graec. V. XIX. *Iren.* IV, 20. n. 1. *Orig.* Joh. T. I. n. 22. *Greg. Thaumat.* Orat. paneg. in Orig. n. 4. *Eus.* H. E. I, 12. Or. panegyr. in H. E. X, 4. *Greg. Nyss.* adv. Eun. Or. II. T. II. p. 461. ed. *Mor. Chrys.* Hom. in illud filius ex se facit nihil. n. 3. *Cyr.* Fest. pasch. Hom. XVIII. *Ruric.* l. II. Epl. X.** S. meine Dogmatik Th. II. S. 203.

die Welt erschaffen, und mit Recht Tertullian hat dieses als characteristisch im Evangelium angegeben, daß hier der eigentliche Vollzieher des Schöpfungsactes näher angezeigt ist[1]). Nach der vollern Formel hat der Vater durch den Sohn im heil. Geiste die Welt gemacht[2]), womit aber, wie die Väter bemerkten, durchaus kein werkzeugliches oder Diener-Verhältniß ausgedrückt werden sollte[3]).

Als Grund, warum eben der Logos hauptsächlich als Schöpfer der Welt auftritt, gibt Augustin deren Präordination und Präexistenz in demselben an (**In Ps. Enarr. n. 5.**). Wie die Schöpfung Gott und seinem Logos ausdrücklich zugelegt wird, so wird dieselbe den Engeln auf das entschiedenste abgesprochen[4]) und bemerkt, wie sie nur als eine zu Gottes Majestät und Macht gehörige That betrachtet, auch nicht die Schöpfung des Kleinsten einer Creatur zugeeignet werden könne[5]). Bey Johannes von Damaskus steht wie axiomatisch, daß ein Geschöpf kein Schöpfer seyn kann (**Orth. fid. II, 3.**). Nichtsdestoweniger behaupteten mehre mittelalterliche Theologen, in die Fußstapfen des Avicenna eintretend, daß eine Creatur obgleich nicht auctoritative,

---

1) Adoro scripturae plenitudinem, qua mihi et factorem manifestat et facta. In Evangelio vero amplius et ministrum atque arbitrum rectoris invenio sermonem. Adv. Herm. XXII.

2) *Athan.* ad Serap. Epl. III. n. 5. De comm. essent. P. F. et Sp. S. n. 48. *Greg. Nyss.* Sp. S. (*Mai.* VIII. II. p. 15.) *Ephr.* in Gen. I, 1. *Cyr.* c. Jul. l. III. *Epiph.* Fid. cath. expos. n. XIV. *Aug.* ver. Rel. c. VII. n. 13.

3) *Iren.* V, 18. n. 2. *Bas.* Sp. S. VIII. n. 19. Cfr. *Hier.* in Eph. I, 1.

4) *Iren.* II, 2. n. 5. *Ambr.* Hexaem. III, 7. *Aug.* Gen. lit. IX, 15. n. 28. *Joh. Dam.* Orth. fid. II, 3.

5) *Ambr.* Hexaem. VI, 7. *Aug.* Neque enim fas est, ullius naturae quamlibet minimae mortalisque creatorem nisi deum credere ac dicere . . . Etiamsi adhibent vel jussi vel permissi operationem suam rebus, quae gignuntur in mundo, tamen tam non eos dicimus creatores animalium, quam nec agricolas frugum atque arborum. Civ. dei XII, 24.

dennoch aber instrumentaliter, wie sie sich ausdrückten, schaffen könne. So Petrus Lombardus (sent. IV. dist. V.), Durand von Pourçain (in II sent. dist. I. qu. IV.). Dagegen lehrt Thomas, das letzte Substrat in den Dingen gehöre als dieses der höchsten Causalität, also das Seyn, worin alle Thätigkeiten der untergeordneten Causalitäten Statt finden, Gott an[1]), auch könne eine Instrumentalursache nur das wirken, wozu sie proportional sey[2]).

Als Zweck der Weltschöpfung wird nach den Schriftaussprüchen[3]) Gottes Glorie, Aussprache seiner Eigenschaften, Manifestation seiner Majestät angegeben. S. z. B. bey Clemens dem Römer[4]), Athenagoras[5]), Theophilus von Antiochien[6]), Tertullian †), Victorin von Pettau ††), Atha-

1) Summ. P. I. q. XLV. Art. V. q. LXV. Art. III.

2) Quia causa instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis operationis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud, quod sibi est proprium, frustra adhiberetur ad agendum, nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus, quod securis scindendo lignum, quod habet ex proprietate suae formae, producit scamni formam, quae est effectus proprius principalis agentis. Illud autem, quod est proprius effectus dei creantis, est illud, quod praesupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute; unde non potest aliquid operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Summ. P. I. qu. XLV. Art. V.

3) *Rom.* I, 20. *Act.* XIV, 16. *Heb.* II. *Apoc.* IV. *Ps.* XIX, 2. VIII. CIV. CXIX. CXV. 16. *Jes.* XLV, 18.

4) Καὶ αὐτὸς οὖν ὁ κύριος ἔργοις ἑαυτὸν κοσμήσας ἐχάρη. I Cor. n. XXIII.

5) Εὔδηλον, ὅτι κατὰ μὲν τὸν πρῶτον καὶ κοινότερον λόγον, δι' ἑαυτὸν καὶ τὴν ἐπὶ πάσης τῆς δημιουργίας θεωρουμένην ἀγαθότητα καὶ σοφίαν ἐποίησεν μὲν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον· κατὰ δὲ τὸν προσεχέστερον τοῖς γενομένοις λόγον διὰ τὴν αὐτῶν τῶν γενομένων ζωὴν. Res. Mort. c. XII.

6) Τὰ πάντα ὁ θεὸς ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι, ἵνα διὰ τῶν ἔργων γινώσκηται καὶ νοηθῇ τὸ μέγεθος αὐτοῦ. Autolyc. I, 4.

nasius[1]), Augustin[2]), Hieronymus[3]), womit sich recht gut verträgt, was auf der andern Seite wiederum gesagt wird, daß alles materielle für den Menschen ist[4]), wie namentlich die Apologeten dem Natur vergötternden Heidenthume entgegen zu halten pflegten, daß nicht wir den Gestirnen und Elementen dienen, sondern diese vielmehr zu unserm Dienste erschaffen sind. Die Behauptung, daß der letzte Zweck der Weltschöpfung im Menschen, in dessen höchstmöglichem Wohlseyn zu suchen sey, gehört der neuern Zeit an, und wurzelt in dem besonders durch Kant systematisirten theoretischen und praktischen Egoismus, womit übrigens nicht gesagt werden soll, daß selbe nicht auch von andern in der Kantischen Richtung nicht befangenen Theologen vorgetragen worden sey, indem z. B. Stattler mit großem Eifer dafür gestritten und dieselbe zur Grundlage seiner Ethik genommen hat.

Die Idee der Machtvollkommenheit in der Schöpfung, wie sie die Schrift[5]) ausspricht, hat die Kirche unverkümmert

---

†) **De nihilo (mundum) expressit in ornamentum majestatis suae. Apol. c. XVII.**

††) **Totam molem istam deus sex diebus in ornamentum suae majestatis expressit. De fabric. mundi fragm. in *Routh* Reliq. sacr. III, 235.**

1) Ἡ *αὐτὴ μέντοι σοφία τοῦ θεοῦ ἐστὶν, ἥτις πρότερον μὲν διὰ τῆς ἐν τοῖς κτίσμασιν οὔσης ἠθέλησε γινώσκεσθαι εἴκονος ἑαυτῆς, δι' ἣν καὶ λέγεται κτίζεσθαι, ἐφανεροῦ ἑαυτὴν, καὶ δι' ἑαυτῆς τῆς ἑαυτῆς πατέρα.* **c. Ari. Or. II. n. 31.**

2) **Naturas igitur omnes deus fecit non solum in virtute atque justitia mansuras, sed etiam peccaturas, non ut peccarent, sed ut essent ornaturae universum sive peccare, sive non peccare voluissent. lib. arbit. III, 11. n. 32.**

3) ***Hier.*** **Non quod deus laude alicujus indigeat, sed quod laus dei laudatoribus prosit, et dum per singula opera majestatem ipsius magnitudinemque cognoscunt, ad laudandum eum miraculo stuporis erumpant. In Eph. I, 14.**

4) ***Justin.*** **Apol. I. n. 10. II. n. 4.** ***Tat.*** **Graec. n. IV.** ***Orig.*** **Cels. IV, 74.** ***Tert.*** **Marc. I, 13.** ***Hier.*** **adv. Jovin. l. II. p. 199. T. IV. P. II. (*Mart.*).**

5) ***Ps.*** **CXIV, 3. CXXXV, 6.** ***Apoc.*** **IV, 11.** ***Eph.*** **I, 11.**

bewahrt [1]), jede Vorstellung von äußerer Nöthigung und innerer [2]) Nothwendigkeit sowohl in Beziehung auf die Schöpfung überhaupt, als in Beziehung auf deren Weise aufs entschiedenste abgewiesen. Basilius bemerkt (**Hexaem. I. n. 7.**), es heiße in der Schrift ἐποίησε, nicht ἐνέργησε oder ὑπέστησε, wodurch also jede Vorstellung von einer nothwendigen Hervorbringung ausgeschlossen sey. Mit der Anerkennung der Freyheit der Schöpfung verband sich übrigens recht gut die ihrer Congruenz [3]). Wenn die heidnische Philosophie diese Welt für die best- und einzig mögliche erklärte [4]), so findet sich bey den Vätern keine Spur eines solchen Optimismus. Erst im Mittelalter findet sich diese, freylich nicht — nach dem Gleichnisse der Heiden — bis zur Weltvergötterung getriebene, Richtung bey Abälard, Richard dem Victoriner (**de erud. interior. hom. II, 18.**); und bekannt ist, daß und wie Leibnitz und Malebranche dieselbe systematisirt und vertheidigt haben, ebenso wie in Giordano Bruno dieselbe sich förmlich

---

1) *Iren.* **Neque ab aliquo motus, sed sua sententia et libertate fecit omnia. II, 1. n. 1. Quoniam autem ipse omnia fecit libere et quemadmodum voluit. III, 8. n. 3.** *Theoph.* **κάθως βούλεται. Autol. II, 13.** *Hippolyt.* **ἐποίησεν ὡς ἐθέλησεν, θεὸς γὰρ ἦν. adv. Noet. n. X. XI.** *Aug.* **liberrima voluntate fecit. Civ. dei XI, 24.** *Theod.* **in Gen. qu. III.** *Joh. Dam.* **Orth fid. II, 2.**

2) *Aug.* **In eo vero, quod dicitur *vidit deus, quia bonum est*, satis significatur, deum nulla necessitate, nulla suae cujusquam utilitatis indigentia, sed sola bonitate fecisse, quod factum est, id est, quia bonum. Civ. dei XI, 24.**

3) *Greg. Naz.* **Ἐπεὶ οὐκ ἤρκει τῇ ἀγαθότητι τοῦτο, τὸ κινεῖσθαι· μόνον τῇ ἑαυτῆς θεωρίᾳ οὐκ ἔδει χεθῆναι τὸ ἀγαθὸν καὶ ὁδεῦσαι, ὡς πλείονα εἶναι τὰ εὐεργετούμενα, τοῦτο γὰρ τῆς ἄκρας ἦν ἀγαθότητος, πρῶτον μὲν ἐννοεῖ τὰς ἀγγελικοὺς δυνάμεις καὶ οὐρανίους. Orat. XXXVIII.**

4) *Senec.* **Deus (nach Plato) mundum fecit, quam optime potuit. Epl. LXV.** Die Welt ist nach Plato die absolut beßte und ein wahrer Gott. *Tim.* **29—31. 34.** *Orig.* **Cels. V, 7.** Nach Zeno ist die Welt intelligent (*Cic.* **Nat. Deor. III, 9.**) und ein Gott. (*Plut.* **placit. Philos. I, 7.** *Orig.* **Cels. V, 7.**).

zum Pantheismus und Heidenthum gestaltet hat. Dagegen finden wir bey den Alten überall das Bekenntniß des Glaubens an die Güte der Welt und die Behauptung, daß Gottes des Dreyeinen Gleichniß in ihr zu finden ist[1]); dieses Gleichniß Gottes in der Welt erkennen auch die Mittelalterlichen[2]). Thomas findet die Darstellung des Vaters in der Welt im Seyn, die des Sohnes in der Gestalt, die des Geistes in der Ordnung (**P. I. qu. XLV. Art. VII.**).

Es ist eine so ziemlich allgemeine Meinung der ältern Kirchenlehrer, welcher auch die Spätern folgen, daß die Gesammtheit aller Substanzen zugleich ins Daseyn getreten ist[3]); nur sehr Wenige lassen die Schöpfung der Geisterwelt und die der materiellen Welt in verschiedenen Zeitmomenten vor sich gehen. Wie aber die Production der Substanzen als eine in Einem Zeitmomente vollbrachte gefaßt wird, so denkt man sich die Formirung als eine besondere in der Zeit an und mit den Dingen wirkende Thätigkeit, welche man späterhin

---

1) *Aug.* **Quod ideo postquam factum est, dicitur (et vidit deus, quia bonum est), ut res quae facta est, congrua bonitati, propter quam facta est, indicetur. Quae bonitas, si spiritus sanctus recte intelligitur, universa nobis trinitas in suis operibus intimatur. Civ. dei XI, 24.**

2) *Rupert.* **(Tuit.) Plane non ideas, id est formas, quas philosophi saeculares effinxerunt, sed seipsum pater deus, seipsum inquam, attendit deus unus pater et filius cum eo, quo pariter uterque naturaliter ornatus est, spiritu saneto . . . coelum recte secundum personam patris, terram autem creatam esse intelligimus secundum personam filii, utriusque autem, scilicet coeli et terrae ornatum eorum secundum propriam personam spiritus sancti esse factam ex eo maxime liquet, quia priusquam mundi creaturam ornari coeptum esset, spiritus dei, inquit, ferebatur super aquas et exinde septiformi ornatu expleto requievit, ait, deus ab omni opere suo. De Trin. et Opp. ejus in Gen. l. I. c. I.**

3) *Clem.* **Strom. VI, 16.** *Hippol.* **in Gen. I, 6.** *Epiph.* **Haer. LXV. n. 4. 5.** *Chrys.* **in Gen. Serm. I. n. 3.** *Theod.* **in Gen. qu. III.** *Aug.* **Civ. dei I, 6. adv. Faust. XXII, 10. Gen. lit. II, 8.** *Greg. M.* **Mor. XXXII, 12. n. 16.** *Isidor.* **de Ord. creat. c. VIII.** *Pet. Lomb.* **Sent. II. Dist. II.** *Thom.* **Summ. P. I. qu. LXI. Art. III.**

als zweyte Schöpfung zu bezeichnen pflegte. Der Creatur erkannten die Alten eine von ihrem Urheber rührende Lebendigkeit zu[1]), mit welcher Meinung die bekannte, nach so vielen Auctoritäten von Lachmann aufgenommene Lection, ὁ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν — in einem innigen Zusammenhang steht[2]). Doch ging nur der einzige Origenes so weit, mit den Platonikern und Stoikern eine Lebendigkeit der ganzen Welt als solchen und aller Weltkörper zu behaupten und ihnen förmlich eine Seele und Intelligenz zuzulegen[3]), wobey übrigens zu bemerken ist, daß Origenes nirgend dergleichen als Kirchenlehre vorträgt.

Die der intelligenten Creatur zukommende Freyheit anlangend, so finden wir bey Augustin[4]) und darnach bey den mittelalterlichen Theologen[5]), namentlich bey Anselmus mit großer Schärfe hauptsächlich aus dem Gleichnisse Gottes entwickelt, daß das Vermögen zu sündigen nicht zum Wesen der Freyheit gehört, vielmehr nur deren Unvollkommenheit ist, wozu sich früher bey Stoikern[6]) und Platonikern[7]), spä-

1) *Eus.* Dem. Ev. IV, 5. *Bas.* Hexaem. Hom. VII. n. 1. *Aug.* Gen. lit. V, 14. 31. Trin. III, 9. n. 16.

2) Für diese Lesart außer den Alexandrinern auch *Eus.* Dem. Ev. IV, 5. *Victor.* in Phil. II, 8. *Aug.* öfter. Die andere Lesart bey den Antiochenern *Theod. Mops. Chrys.*

3) *Orig.* in Joh. T. I n. 17. 40. Or. n. 31. Cf. *Rom.* VIII, 22.

4) Et hoc putas ad naturam liberi arbitrii pertinere, ut possit utrumque et peccare scilicet et non peccare, et in hoc existimas hominem factum ad imaginem dei, cum deus ipse non possit utrumque. Neque enim vel demens quisquam dixerit, deum posse peccare, aut tu dicere audes, deum liberum arbitrium non habere? Dei ergo non nihili munus est liberum arbitrium, sed in ipso deo summum est liberum arbitrium, qui peccare nullo modo potest. c. Jul. O. J. V, 38. Deus ipse nunquid, quoniam peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandus est. Civ. dei XXII, 30. n. 3.

5) *Anselm.* Tract. quod potest. peccand. non pertinet ad libert. essent. *Bernard.* de grat. et lib. arbit. c. VII. n. 22.

6) Μόνον τε (σόφον) ἐλεύθερον, τοὺς δὲ φαύλους δούλους. *Diog. Laert.* VII, 1. n. 64. Cfr. *Wetst. Lampe* in Joh. VIII, 34.

7) *Xenoph.* Ὅστις ἄρχεται ὑπὸ τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν,

ter bey Spinoza (**Tract. Politic. II, 7. 20. 22.**), Hegel (Naturrecht), Fichte (Naturrecht) und Baader (oft) ein Uebereinstimmendes findet. Wie Augustin gegen die pelagianische Vorstellung, das Vermögen zu sündigen gehöre zum Wesen der Freyheit, polemisirt, ebenso auch gegen die Meinung, Freyheit sey nach der Menge der Versuchung und Größe der Versuchlichkeit zu messen [1]), wonach, wie er bemerkt, die Heiligkeit und Vollkommenheit Christi geläugnet werden müßte. Recht gut unterscheidet Augustin in der Freyheit den Anfangszustand mit seinem **posse non peccare**, und den Vollendungszustand mit dem **non posse peccare** [2]), und erklärt letzteres als die Frucht der Gnade, der gut angewandten Freyheit, und als Folge der Theilhaftigkeit an Gott [3]). Bernardus unterscheidet drey Stufen der Freyheit, die erste nämlich mit

---

*καὶ διὰ πάντας μὴ δύναται πράττειν τὰ βέλτιστα, νομίζεις τοῦτον ἐλεύθερον εἶναι; ἥκιστα ἔφη.* **Memor. IV, 5. Cfr.** ***Philo*** **quod sol. prob. liber.**

**1) Ita fit, ut te illa horribilis, ut jam supra ostendi, sequatur absurditas tanto esse quemque voluntate castiorem, quanto majorem naturae suae libidinem vicerit, nec in aliquos excessus luxuriae, quamlibet illa magna sit, exire permiserit; qui autem minorem flagitiorum libidinem cohibet minus esse castum, quoniam quem non libet, quod non licet, secundum tuam sapientiam vel potius amentiam omnino nec castus est. Ecce quod Christo importare conaris inane, ut natura fuerit omnium libidinosissimus, quia ita posset voluntatis virtute omnium esse castissimus. c. Jul. op. imp. IV, 52.**

**2) Civ. dei XXII, 30. n. 3.**

**3) Deus natura peccare non potest, particeps vero dei ab illo accipit, ut peccare non possit. Servandi autem gradus erunt divini muneris, ut primum daretur liberum arbitrium, quo non peccare posset homo, novissimum, quo peccare non posset, atque illud ad comparandum meritum, hoc ad recipiendum praemium pertineret... Sicut enim prima immortalitas fuit, quam peccando Adam perdidit, posse non mori, ita primum liberum arbitrium, posse non peccare, novissimum non posse peccare. Civ. dei XXII, 30. n. 3. Quid autem erit liberius libero arbitrio, quando non poterit servire peccato, quae futura erat et homini, sicut et facta est angelis sanctis merces meriti. Corr. et grat. XI. n. 32.**

non posse peccare, die zweyte mit posse non peccare, und die dritte mit non posse non peccare [1]). Die Spätern unterschieden eine libertas contradictionis, das Vermögen zu thun oder nicht zu thun, und eine libertas contrarietatis, das Vermögen Etwas oder sein Gegentheil, Gutes oder aber Böses zu thun; ferner eine Freyheit vom Zwange und eine Freyheit von der Nothwendigkeit, welche Unterscheidung besonders im Streite gegen die Jansenisten eine große Wichtigkeit erhielt, indem diese unter andern auch mit der Behauptung auftraten, zu den Bedingungen des Verdienstes und Mißverdienstes in diesem gegenwärtigen Leben gehöre nur Freyheit vom Zwange, keineswegs aber Freyheit von der Nothwendigkeit. Ganz einzig und originell ist die Vorstellung von Malebranche, wonach die Freyheit der Creatur nur in deren Unwissenheit besteht [2]).

Plato nachfolgend, lehrten Origenes und Augustin und nach beyden sämmtliche Griechen und Lateiner wie aus einem Munde, das Böse sey eine baare Negation, ein μὴ ὄν [3]).

---

1) Superior libertas consilii est, non posse non peccare, inferior posse non peccare. Item superior libertas complaciti, non posse turbari, inferior posse non turbari. Itaque inferiorem utriusque libertatis gradum simul cum plena libertate arbitrii homo in sui conditione accepit, et de utroque corruit, cum peccavit. Corruit autem de posse non peccare in non posse non peccare amissa ex toto consilii libertate. Itemque de posse non turbari in non posse non turbari, amissa ex toto complaciti libertate. Sola remansit ad poenam libertas arbitrii, per quam utique caeteras amisit; ipsam tamen amittere non potuit. De grat. et lib. arbit. c. VII. n. 22.

2) La liberté consiste en ce, que n'étant pas pleinement convaincu, que cette dignité (de l'esprit) renferme tout le bien, qu'il est capable d'aimer, il peut suspendre son jugement et son amour. Recherche de la vérité I, 1.

3) *Orig.* in Joh. T. II. n. 7. *Greg. Nyss.* in Ps. c. VIII. an. et resurr. T. III. p. 223. ed. *Mor. Aug.* Civ. dei XII, 7. c. Epl. Manich. c. XXVII. *Dion.* div. Nom. c. IV. §. 19. 20. Maxim. qu. in Script. T. I. p. 7. ed. *Combef.* *Joh. Dam.* Orth. fid. II, 4 IV, 12. *Alcuin.* Conf. fid. c. VIII. in Genes. interrog. XCIV. *Scot.*

Wie diese Annahme auf dem noch in der spätern Schule blühenden ontologischen Satze: **omne ens est bonum** beruhte, so schien dieselbe für die Theodicäe zur Erklärung des Bösen in der Welt von ungemeiner Wichtigkeit[1]). Wegen dieser Brauchbarkeit mehr noch, denn wegen der Auctorität derjenigen, welche diese Meinung in der Kirche zuerst vorgetragen, behielten auch die mittelalterlichen Theologen, zu welcher Richtung, ob zur mystischen oder scholastischen, sie gehörten, diese Ansicht bey. Grade wie Augustin schließen sie, das Böse sey gar nicht, also brauche nach dessen Grunde nicht gefragt zu werden. Ebenso schließt auch Alcuin: das Böse ist eben negativ, folglich kann Gott kein Böses thun, ohne daß er darum etwas nicht könnte (**conf. fid. c. VIII.**). Gegen diese Meinung trat der einzige Duns Scotus (**l. II. dist. 37. qu. I.**) mit seiner Schule in die Schranken, und bemerkte, daß so das Gute nicht thun und Nichts thun gleich wäre mit Böses thun, daß dann ferner das Gute vom Bösen nur graduell unterschieden wäre, da es doch qualitativ unterschieden ist, daß endlich mit der Behauptung einer bloßen Negativität des Bösen die Annahme eines spezifischen Unterschiedes der Todsünden und einer Multiplication derselben in einem Individuum nicht vereinbar wäre. Eine Substantialität des Bösen behaupteten dagegen die Manichäer, eben so die Katharer und späterhin Flacius Illyricus. Ueber den Ursprung des Bösen waren die Alten einstimmig, daß es Gott nicht zum Urheber habe[2]), sondern nur den creatürlichen Willen†), daß

---

*Erig.* Praed. *Anselm.* de casu diaboli c. XXVII, *Moneta* adv. Cathar. V, 11. §. 6. Cfr. *Petav.* Dogm. l. VI. c. IV.

1) *Aug.* Nemo quaerat efficientem causam malae voluntatis, non enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectio est, sed defectio, deficere namque ab illo, quod summe est, ad id quod minus est, hoc est incipere habere malam voluntatem. Causas porro harum defectionum, cum efficientes non sint, sed ut dixi deficientes, velle invenire tale est, ac si velit quisquam videre tenebras vel audire silentium. Civ. dei XII, 7.

2) *Tatian.* Graec. XI. *Iren.* adv. Haer. IV, 29. n. 1 sq. *Tert.* Marc. II, 6.

Gott es nur zulasse[1]) und zum Guten wende[2]). Der einzige Lactantius konnte die Behauptung wagen, das Böse sey nothwendig als Gegensatz zum Guten, um von diesem überwältigt zu werden (Inst. div. II, 18.), hält aber dabey fest, daß nicht Gott, sondern der Teufel dessen Urheber ist (ibd.). Dagegen statuirte Manes eine absolute Nothwendigkeit und Ewigkeit des Bösen. Daß Gott das Böse wolle, lehrten im Mittelalter die Männer der Einsicht[3]), deren Haupt Wilhelm von Hildernissen war; dasselbe behauptete Johann von Mericour[4]). So fand auch Meister Eccard in der Sünde nichts als Erfüllung des göttlichen Willens[5]) und ein lauteres Lob Gottes[6]). Urheber der Sünde ist Gott auch nach der Erklärung Calvins[7]), Zwingli's (Provid. V. VI.) und selbst Luthers[8]).

---

†) *Orig.* adv. Cels. IV, 66.

1) *Clem.* Str. IV, 12. *Orig.* Princ. III, 2. 37.

2) *Clem.* Str. I, 17.

3) Error. hom. intelligentiae n. 16. in *Bal.* Miscell. II. p. 283.

4) Error. hom. n. 7. Quod quemlibet peccantem deus vult peccare voluntate beneplaciti et facit eum peccare et vult quod ille peccet. — n. 8. Quod deus facit malum esse ut peccatum esse. — n. 9. Quod peccatum magis est bonum, quam malum. — n. 30. Quod deus est causa peccati ut peccatum est et mali, in quantum malum est. In *Argentré* Coll. jud. de nov. err. I, 344.

5) *Eccard.* err. Art. XV. Si homo commisisset mille peccata mortalia, si talis homo esset recte dispositus, non deberet velle se ea commisisse. Art. XIV. Bonus homo debet sic conformare voluntatem suam voluntati divinae, quod ipse velit, quidquid deus vult, quia deus vult aliquo modo me peccasse, nollem ego, quod ego peccata non commisissem, et haec est vera poenitentia.

6) *Eccard.* error. Art. V—IX.

7) Quod autem nihil efficiunt homines, nisi arcano dei nutu, nec quicquam deliberando agitent, nisi quod ipse jam apud se decreverit et arcana sua directione constituat, innumeris et claris testimoniis probatur. . . . Absalon incesto coitu patris thorum polluens detestabile scelus perpetrat; deus tamen hoc opus suum esse pronuntiat. Inst. I, 18. n. 1. Cf. de aetern. praedest. adv. Pigh. T. VIII. p. 626. 627. ed. Amstelod.

8) Hic est fidei summus gradus, credere illum esse clementem,

Das Uebele erklärt Athenagoras aus der Nachläßigkeit der Engel in ihrem Dienste in dieser Welt (leg. XXII.), Justin aus der Wirksamkeit des Teufels (apol. I. n. 5. II. n. 1.), Cyprian aus dem Alterthum und der Hinfälligkeit der Welt (Epl. ad Demetrian.). Andere fassen es einfach als Folge und Strafe des Falls[1]) und als Heilmittel der Sünde[2]).

## Fortsetzung.

### Von den Engeln.

In der Angelologie oder Pneumatologie finden sich der eigentlichen Dogmen sehr wenige, dafür aber eine große Menge von Theologumenen, namentlich bey Origenes, darnach bey Dionys dem Areopagiten, bey Augustin, Gregor dem Großen und darnach bey den Scholastikern. Alle Väter bemerken, daß ἄγγελος nur eine Bezeichnung der Function, nicht der Natur ist[3]). An ihrer Existenz ist in der Kirche nie gezweifelt worden[4]), und wie durch sie das Universum als solches seine Vollständigkeit erlangt, hat die Scholastik zu bemerken nicht versäumt[5]). Daß die Geisterwelt in Weise der Schöpfung ins Daseyn getreten, war in der Kirche nicht in Frage gestellt. Für einen Ausfluß des göttlichen Wesens

---

qui tam paucos salvat, tam multos damnat, credere justum, qui sua voluntate nos necessario damnabiles facit. . . . Si igitur possem ulla ratione comprehendere, quomodo is deus sit misericors et justus, qui tantam iram et iniquitatem ostendit, non esset opus fide. De servo arbitrio ad Erasm. fol. 176. T. III. ed. Jen.

1) *Theophil.* ad Autolyc. II, 27. *Tert.* Marc. I, 16. 25. 26. II, 14.

2) *Orig.* Cels. IV, 54. 55. Princ. II, 10.

3) *Orig.* Τούτους δὴ ἀγγέλους ἀπὸ τοῦ ἔργου αὐτῶν μεμαθηκότες καλεῖν etc. Cels. V, 4. *Tert.* an. XXXVI. *Hil.* Trin. V, 22. *Sev. Gab.* Angeli nomen non naturae est, sed ministerii est nomen. Hom. III. p. 103. ed. *Aucher.*

4) *Justin.* Apol. I. n. 6. *Athen.* leg. n. X. *Orig.* Princ. Prol. n. VI. In den Symbolen das visibilium et invisibilium nach *Col.* I, 16.

5) *Thom.* Summ. P. I. qu. L. Art. I.

nahmen sie dagegen Cerinth, Carpocrates, Saturnin und und andere Gnostiker, eben so Manes (*Aug.* Faust. XV, 3.) Ueber die Zeit ihrer Schöpfung gab es verschiedene Ansichten. Ganz ausschweifend war die des Origenes, wonach sie πρὸ τῶν αἰώνων erschaffen waren[1]). Das behaupteten unterdessen Viele, daß sie nicht zugleich mit der körperlichen Substanz, sondern vor derselben erschaffen worden seyen[2]), und dieses zwar wegen Hiob. XXXVIII, 7. XL, 14. und nicht bloß wegen des Platonischen Philosophumenon: τὰ νοητὰ τῶν αἰσθητῶν εἶναι πρεσβύτερα. Hingegen wollten Andere, gegen welche Augustin (Civ. dei XI, 10.) zu Felde zieht, die Schöpfung der Engel jener des Menschen nachsetzen. Viele erklären sich dafür, daß sie am ersten Tage erschaffen worden[3]). Gennadius meint, sie seyen nach der Production der rohen Materie vor deren Ausbildung zur Welt geschaffen worden[4]), indeß wieder Andere die Frage, ob dieselben vor oder an dem ersten Tage geschaffen worden, dahingestellt seyn lassen[5]). Im Mittelalter war die bey den Vätern, namentlich bey den lateinischen, am meisten verfochtene Meinung, daß sie zugleich mit der körperlichen Substanz hervorgebracht seyen, die herrschende[6]).

Als Grund, warum Moses von der Schöpfung der Engel schweigt, geben die Väter dieses an, daß er eben nur

---

1) In Gen. Hom. I. in Jes. Hom. IV. Cf. *Leont.* de Sect. Act. X.

2) *Basil.* Hexaem. Hom. I. n. 5. *Greg. Naz.* Or. II. XXXVIII. XLII. *Chrys.* in Gen. Hom. II. *Joh. Dam.* Orth. fid. II, 3. *Hil.* Trin. XII. 1. c. Auxent. Arian. *Hier.* in Tit. c. I. *Amb.* in Hex. I, 5. n. 19. Ps. I. enarr. praef. n. 2. *Greg. M.* Mor. XXVIII, 14. ebenso *Philo* de mund. opific. Cf. *Petav.* de ang. I, 15. n. 1 sq. Hieher gehört auch *Tatian.* cont. Graec. VII. wo der Teufel πρωτόγονος genannt wird. Cf. *Lact.* Inst. div. II, 8.

3) *Aug.* Civ. dei XI, 7. 9. *Theod.* in Gen. qu. IV. *Epiph.* Haer. LXV, 4. 5.

4) *Gennad.* Dogm. Eccl. c. X.

5) *Athan.* qu. ad Antioch. qu. III. *Steph. Gobar.* ap. *Phot.* Cod. CCXXXII.

6) *Alcuin.* Conf. fid. P. III. c. XXXIX.

die Geschichte der sichtbaren Welt zu geben beabsichtigte, für welche die Hebräer allein Sinn hatten[1]), und daß eine speciellere Erwähnung der Engel für die im Glauben an den Einen Gott nicht hinreichend Befestigten sogar nicht ohne Gefahr gewesen wäre[2]).

Als Schöpfer der Engel wird der Logos[3]) und als deren Vollender der h. Geist[4]) näher bezeichnet. Sehr viele der Väter glaubten nach **Gen. I, 2.**, wie die **LXX.** die Stelle übersetzt und Josephus selbst sie gefaßt (**Arch. I, 3. n. 1.**), an einen monströsen Umgang vieler Engelindividuen mit den Frauen[5]), wohingegen die übrigen richtig bemerken, daß unter den Kindern Gottes die Sethiten zu verstehen seyen[6]), eine andere Auslegung ganz unstatthaft sey[7]). Nach

---

1) *Chrys.* in Ps. VIII, 4. Gen. Hom. II. n. 2. In Gen. Serm. I. n. 2. *Job.* ap. *Phot.* Cod. CCXXII.

2) *Athan.* ad Antioch. qu. IV. *Chrys.* in Gen. Hom. II. n. 2. *Theod.* in Gen. qu. II.

3) *Greg. Naz.* Or. XXXIV. *Joh. Dam.* Orth. fid. II, 3.

4) *Greg. Naz.* Or. XXXIV. XLIII. *Theod.* div. Decr. c. VIII. *Cyr.* de ador. Spir. et verit. l. IX. *Amb.* Sp. S. I, 7. n. 83. *Aug.* Civ. dei XII, 9. n. 2. *Joh. Dam.* Orth. fid. II, 3.

5) *Justin.* II Apol. c. V. *Athen.* leg. XXVI. *Iren.* IV, 16. n. 2. 36. n. 4. *Clem.* Str. III, 7. Paed. III, 2. *Tert.* Cult. foem. I, 2. II, 10. und sonst oft. *Method.* de Resurr. (ap. *Epiph.* II. LXIV. n. 21. *Phot.* Cod. CCXXXIV.) *Jul. Afric.* Chronogr. (fragm. *Gall.* II, 363.) *Cyp.* van. Idol. de habit. virg. *Commodian.* n. 4. *Eus.* Praep. Ev. IV, 4. *Lact.* Inst. div. II, 14. *Hil.* in Ps. CXXXII, 2. *Greg. Naz.* Carm. III. *Amb.* Arc. et Noe. c. IV. *Caes.* Dial. I. n. 48. *Sulp. Sev.* H. S. l. I. *Steph. Gobar.* (ap. *Phot.* Cod. CCXXXII.).

6) *Chrys.* in Gen. Hom. XXII. n. 2. 3. *Theod.* in Gen. qu. XLVII. (Pseudo-) *Ath.* ad Antioch. qu. LVII. *Bas.* (Seleuc.) Or. VI. *Aug.* Civ. dei XV, 22. 23. n. 2. 3. *Phot.* Epl. CLXXII.

7) *Bas.* (Seleuc.) Πῶς ἄσαρκος φύσις ἀγγέλων ἐπιθυμίᾳ τῶν σωμάτων ἡδίσκετο; νόμοις γὰρ προσφόροις ἑκάστην φύσιν ὁ δημιουργὸς ἠσφαλίσατο, καὶ πέπηγεν ἐν τοῖς ἑαυτῶν μέτροις καὶ ὅροις τὰ κτίσματα. Or. VI. (Pseudo-) *Ath.* Υἱοὶ θεοῦ οἱ υἱοὶ τοῦ Σὴθ· ἐπεὶ ἀσώματος φύσις οὔτε σωμάτων ἐρᾷ, οὔτε γυναιξὶ συμπλέκεται. qu. 57.

Justin ernähren die Engel sich aus einer höhern himmlischen Speise[1]). Irenäus hält nur die Vorstellung einer gröbern Körperlichkeit von ihnen fern[2]), und legt ihnen dafür einen feinen ätherischen Leib zu (III, 20.), erklärt übrigens die Natur der Engel für ein Problem (II, 28. n. 7.). Einen feinen Ueberzug oder Leib gibt ihnen Clemens (strom. IV, 3.); der zum Valentinianismus sich neigende Theodotus schließt ihre Körperlichkeit aus ihrer Sichtbarkeit (*Clem.* Exc. Theod. c. XIV.), und bestimmt ihre Substanz als ein geistiges, nicht elementares Feuer (ibid. c. XII.). Einen feinen Leib geben ihnen Methodius (ap. *Phot.* cod. CCXXXIV.) und Theognostus (ibid. cod. CVI.), Origenes bestimmt sogar den Leib der Himmlischen als kugelförmig (or. 31.). Für die Körperlichkeit der Engel ist Cyrillus (cat. XVI, 15.) und unter den Lateinern Tertullian[3]), Augustin[4]), Cassian (Coll. VII, 13.); Claudianus Mamertus läßt sie aus Leib und Seele, Körperlichem und Unkörperlichem bestehen, ganz nach Analogie des Menschen (ll. adv. Faust. Regiens. de statu anim.). Einen Körper geben ihnen weiter Honorius von Autun (summ. c. XI. XII.) und Bernardus[5]). Und wie viele halten nicht das Theologumenon, Gott allein sey unkörperlich?[6]). Ja, Johann von Thessalonich erklärte (C. *Nic.* II. act. V.) sogar die Lehre

---

1) Dial. c. Tryph. LVII. Cf. Ps. LXXVII, 25. IV *Es.* I, 19. 20. *Tob.* XII, 19. 20.

2) Sine carne enim angeli sunt. III, 20. n. 4.

3) Carn. Christ. c. VI. adv. Marc. II, 8.

4) Trin. II, 7. III, 1. Gen. lit. III, 10. und sonst oft. Er behauptet, daß die Engel bey Abraham und Tobias wahrhaft Speise zu sich genommen haben (Serm. CCCLXII. n. 10.), wenngleich nur frey, weil sie es so wollten (Ibid. n. 11 Civ. dei XIII, 22.).

5) Consid. ad Eugen. V, 3. In Cantic. Hom. V.

6) *Iren.* V, 7. *Orig.* Exod. VI. n. 3. Joh. T. XIV. Princ. I, 1. n. 6. *Method.* (ap. *Phot.* Cod. CCXXXIV.) *Macar.* Hom. IV. de elev. ment. c. IV. *Hil.* Matth. c. V. *Amb.* Abrah. II, 8. *Cyr.* (Alex.) in Joh. XIV, 11.

von der Körperlichkeit für die katholische und die entgegengesetzte für die heidnische. Die Gründe zur Annahme der Körperlichkeit waren, daß, da sie irgendwo und nicht allgegenwärtig sind, sie nur als umgrenzt gedacht werden können[1]), ferner die Angelophanien[2]), und die Erwähnung himmlischer Leiber bey Paulus[3]).

Hingegen findet sich das Bekenntniß der Unleiblichkeit der Engel bey Ignatius (Smyrn. III.), Lactantius (Inst. div. VII, 21.), Athanasius[4]), Eusebius[5]), Marius Victorinus (adv. Ar. IV.), Basilius[6]), Gregor von Nazianz[7]), Gregor von Nyssa[8]), Didymus von Alexandrien (Sp. S. l. I.), Chrysostomus[9]), Epiphanius (Haer. XXVI. n. 3.), Severianus von Gabala (creat. mund. or. V. n. 3.), Theodoret[10]), Zacchäus[11]), Fulgentius (de fide III.), Gregor dem Großen[12]), Johannes von Damaskus †), und auch das

---

1) *Cassian.* Coll. VII, 13. *Mac.* elev. ment. c. V. *Hilar.* in Matth. V. *Gennad.* Dogm. Eccl. XI. XII. *Rupert.* (Tuit.) Trin. I, 17. victor. verbi dei II, 28. *Bernard.* supr. cit.

2) *Joh. Thessal.* in C. Nic. II. c. V.

3) *Caesar.* Dial. I. interrog. XLVIII.

4) De Comm. ess. P. F. et Sp. S. n. 31.

5) Dem. Ev. III, 3. IV, 31. Ἄϋλη τε καὶ πάντη καθαρὰ πνεύματα.

6) Hom. quod deus non est auct. mali. De Sp. S. I, 1. cont. Eun. l. IV.

7) Πόθεν, ὅτι αγγελοι σώματα, καὶ τινα ταῦτα; Or. XXXIV. Πλὴν ἡμῖν γε ἀσώματος ἐστὶν, ἢ ὅτι ἐγγύτατα .... εἴτε νοερὰ πνεύματα, εἴτε πῦρ οἷον ἄϋλον καὶ ἀσώματον, εἴτε τινα φύσιν ἄλλην ἐγγυτάτω τῶν εἰρημένων. Or. XXXVIII.

8) Ἄγγελος ἀσώματος ὢν καὶ ἄϋλος. De pauperr. amandis Or. II. T. II. p. 52. ed. *Mor.* Or. IV. in Or. Domin. cont. Eun. l. IV. Epl. ad Eustath.

9) In Gen. Hom XXII. n. 2. Matth. Hom. I. Act. Hom. XXXII.

10) In Gen. qu. XX. XLVII. Exod. qu. XXIX. H. F. V, 8.

11) *Zacch.* (Christian.) et *Apollon.* (philos. gentil.) Consultatio l. I. c. XXXI.

12) Mor. II, 4. XXVIII, 2. Dial. IV, 29.

IV. Lateranensische Concilium scheint sich für eine vollkommene Unleiblichkeit zu erklären (c. I.). Die Unkörperlichkeit vertheidigen auch die Scholastiker.

Eine locale Existenz der Engel gab Johannes von Damaskus in dem Sinne zu, daß sie irgendwo sind und darum anderwärts nicht sind, daß sie irgendwo mit ihrer Wirksamkeit gegenwärtig sind, aber nicht in dem Sinne, daß sie umschrieben und gestaltet sind[1]). Ihm folgend, lehrten auch die Scholastiker eine definitive, aber nicht circumscriptive Location der Engel. Thomas lehrt, daß mehre Engel nicht an einem Orte seyn können, nicht wegen ihrer Existenz darin, sondern wegen ihrer Thätigkeit darin[2]). Für eine Bewegung der Engel in instanti kann Tertullian kaum angeführt werden[3]), die Scholastiker aber lehren entschieden das Gegentheil[4]), eben weil und wie sie behaupten, daß ihre Bewegung von einem Ort zum andern eine stetige ist, nicht mit Uebersprin-gung des Zwischenraums Statt findet[5]).

Von der allgemeinen, auf den klarsten Indicationen der h. Schrift[6]) beruhenden Annahme[7]), daß die Engel fürtrefflicher sind als der Mensch, finden sich nur einige Abweichungen,

---

†) Orth. fid. II, 3. adv. Constant. Cabalin. c. XII.

1) Ὁ ἄγγελος σωματικῶς μὲν ἐν τόπῳ οὐ περιέχεται, ὥστε τυποῦσθαι καὶ σχηματίζεσθαι. ὥμως λέγεται εἶναι ἐν τόπῳ διὰ τὸ παρεῖναι νοητῶς καὶ ἐνεργεῖν κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν, καὶ μὴ εἶναι ἀλλαχοῦ, ἀλλ' ἐκεῖσε νοητῶς περιγράφεσθαι, ἔνθα καὶ ἐνεργεῖ· οὐ γὰρ δύναται κατά τ' αὐτὸν ἐν διαφόροις τόποις ἐνεργεῖν. Orth. fid. I, 17.

2) Summ. P. I. qu. LII. Art. III.

3) Omnis spiritus ales, hoc et angeli et daemones. Igitur momento ubique sunt. Apol. XXII.

4) *Thom.* Summ. P. I. qu. LIII. Art. III.

5) *Thom.* Summ. P. I. qu. LIII. Art. II.

6) *Ps.* VIII, 6. II *Pet.* II, 11. Cf. *Jud.* 6.

7) *Athen.* Resurr. mort. XVI. *Clem.* Str. III, 5. *Orig.* Cels. IV, 29. Matth. T. XVII. n. 21. *Greg. Naz.* Or. XXXVIII. XLII.

nämlich bey Tertullian (Marc. II, 8. 9.) und Macarius[1]), welcher diese größere Dignität der Menschheit aus der Einfleischung Gottes ableitet. Eben so zeigt auch Honorius, daß, wenngleich die Engel seliger, die Menschen nichts desto weniger würdiger sind, daraus, daß der Sohn Gottes Mensch geworden ist und nicht Engel, und in Christo die Menschheit, nicht so die Engel, der Anbetung theilhaftig geworden (summ. c. VII.). Weiter sind hier auch jene aus Origenes Zeiten zu erwähnen, welche die Heiligen (Matth. T. X. n. 13.) und die ächten Jünger Christi (Joh. T. I. n. 24.) über die Engel oder vielmehr über manche Ordnungen derselben stellten. Hierher gehört auch Methodius mit seiner Behauptung, daß die menschliche Seele alle geistigen Creaturen an Schönheit übertreffe[2]). Wenn man die Engel höher als die Menschen stellte, mußte man auch einräumen, daß dieselben nach Gottes Ebenbild erschaffen sind[3]).

Anlangend die Kenntniß der Engel, so unterscheidet Augustin zwey Weisen ihrer Erkenntniß der creatürlichen Dinge, die eine, da sie diese Dinge in Gott schauen, und die andere, da sie dieselben in ihnen, den Dingen nämlich, selbst schauen. Die erstere Art der Erkenntniß ist, da die Sache in ihrem Grunde erkannt wird, klarer und bestimmter denn die letzte, erstere heißt ihm daher cognitio matutina, letztere vespertina[4]). Diese Unterscheidungs- und Bezeichnungsweise ist wie bekannt von den Scholastikern beybehalten worden[5]). Die Väter lehren einstimmig, daß die Engel aus sich die Zukunft

---

1) Βλέπε σοῦ τὸ ἀξίωμα, πῶς εἶ τίμιος, ὅτι ὑπὲρ ἀγγέλους ἐποίησε σε ὁ θεὸς, ὅποτε καὶ αὐτὸς δι' ἑαυτοῦ εἰς τὴν σὴν πρεσβείαν καὶ λύτρωσιν παρεγένετο ἐπὶ τῆς γῆς. Hom. XV. Cf. XXVI.

2) *Greg. Nyss.* De eo quid sit, quod ad imaginem dei et similit. etc. T. II. p. 26. ed. *Mor.*

3) *Justin.* Apol. I. n. 6. *Cyr. c.* Anthropom. c. IV.

4) Civ. dei XI, 7. 29. Gen. lit. V, 18. n. 36.

5) *Alex. Alens.* P. II. qu. 23. *Thom.* Summ. P. I. qu. LVIII. Art. VI.

nicht erkennen[1]). Ihnen folgt hierin Johann von Damaskus (O. F. II, 4.) und die Scholastik[2]), und der Grund ist, weil nach dem allgemeinen Glauben, die Zukunft aus sich wissen, nur ein Attribut Gottes ist[3]), anders auch die Engel vor ihrem Fall unglücklich gewesen wären. Die Engel wissen auch nicht die Gedanken des Menschen[4]), und der Grund dazu ist wiederum, daß die Wissenschaft der Gedanken des Menschen ein göttliches Attribut ist[5]). Uebrigens legte man ihnen eine Kenntniß der einzelnen Dinge der Welt zu, ohne welche auch kein Verhältniß derselben z. B. des Schutzes[6]) zu diesen Einzeldingen möglich gewesen wäre. Diese Erkenntniß des Einzelnen leitete man aus den ihnen eingeschaffenen Formen und Bildern der Dinge[7]) her.

Die Willensfreyheit der Engel war ebenfalls ein ausser allem Zweifel gesetzter Punct in der christlichen Lehre[8]) und als Verständigung galt eben dieses, daß sie Geister sind[9]). Wenn von ihrer äusserlichen Existenz Unveränderlichkeit prädizirt wurde, da eine Zu- und Abnahme derselben nicht denkbar ist[10]), so stand von ihrem Willen fest, daß er veränderlich ist

---

1) *Isid.* Τὰ μήπω παρόντα ἀγνοοῦσιν. Epl. CXCV. *Theod.* Οὔτε προίσασιν οὔτε ἴσασιν ἅπαντα . . . . τοσαῦτα ἴσασιν, ὅτα διδάσκονται. In Ps. XXIII. *Caes.* Dial. I. interrog. XLIV. Ἀγνοοῦσιν ἅμα βροτῶν καὶ ἄγγελοι τὰ μέλλοντα· μόνης γὰρ τῆς τριάδος γινώσκειν τὰ ὄντα καὶ προγινώσκειν τὰ ἐσόμενα.

2) *Thom.* P. I. qu. LVII. Art. III.

3) *Thom.* P. I. qu. LVII. Art. III.

4) *Orig.* in Gen. Hom. VIII. n. 8. *Thom.* P. I. qu. LVII. Art. IV.

5) *Thom.* P. I. qu. LVII. Art. IV.

6) Cfr. *Thom.* P. I. qu. LVII. Art. II.

7) *Thom.* P. I. qu. LV. Art. II. qu. LVII. Art. I.

8) *Justin.* Tryph. CII. *Tat.* Graec. n. VII. *Athen.* leg. XXIV. *Tert.* adv. Marc. II, 10. *Joh. Dam.* Orth. fid. II, 3. 27.

9) *Tert.* adv. Marc. II, 10. *Joh. Dam.* Orth. fid. II, 27.

10) *Bas.* Οὐ γὰρ ἄγγελοι ἐπιδέχονται τὴν ἀλλοίωσιν· οὐδεὶς γὰρ παρ' ἐκείνοις παῖς, οὐδὲ νεανισκὸς, οὐδὲ πρεσβύτης, ἀλλ' ἐν ᾗπερ ἐξ ἀρχῆς ἐκτίσθησαν καταστάσει, ἐν ταύτῃ διαμένουσιν, ἀκεραίας

darum, weil sie erschaffen sind [1]). Ihren Habitus der Heiligkeit verdanken die Engel nach der bey den Vätern vielfach ausgesprochenen Lehre Gott [2]), näher dem h. Geiste [3]). Vor ihrer Stabilirung waren sie nicht vollkommen glücklich, weil noch nicht gewiß von der Fortdauer ihres vollkommenen Zustandes, wie Augustin [4]) bemerkt. Diese Stabilirung und diese Gewißheit ist ihnen durch ihre Treue in der Crisis zu Theil geworden [5]). Die Stabilirung datirt Hyppolyt von Christi Ankunft [6]), Nicetas (ad Gregor. Naz. or. XLII. n. 2.) von Christi Auferstehung. Auch Ignatius läßt ihr Schicksal von ihrem Glauben an Christus bedingt seyn (Smyrn. n. 2.).

---

αὐτοῖς καὶ ἀτρέπτου τῆς συστάσεως σωζομένης. In Ps. XLIV. Cf. Sp. S. I, 1.

1) *Bas.* Sp. S. I, 1. *Joh. Dam.* Ἄγγελος ἐστὶ φύσις αὐτεξούσιος καὶ τρεπτὴ κατὰ τὴν γνώμην. ἤτοι ἐθελότρεπτος· πᾶν γὰρ κτιστὸν καὶ τρεπτὸν. Orth. fid. II, 3. Cf. II, 27.

2) *Aug.* Civ. dei XII, 9. Gen. lit. VIII, 25. n. 47. *Joh. Dam.* Δυσκίνητοι πρὸς τὸ κακὸν, ἀλλ' οὐκ ἀκίνητοι, νῦν δὲ ἀκίνητοι, οὐ φύσει, ἀλλὰ χάριτι καὶ τῇ τοῦ μόνου ἀγαθοῦ προεδρείᾳ. Orth. fid. II, 3.

3) *Eus.* Τῷ οὖν πατρὶ πᾶσα ἡ δύναμις ἡ ὑπερουράνιος ἐστερεώθη· τούτεστι τὸ εὐτονον καὶ βέβαιον καὶ πάγιον ἐν ἁγιασμῷ καὶ πάσῃ πρεπούσῃ ταῖς ἱεραῖς δύναμεσιν ἀρετῇ ἐκ τῆς τοῦ πνεύματος ἐπιχορηγίας ἔχουσι. In Ps. XXXII, 6. Ἀγγέλων γοῦν τὴν μὲν εἰς τὸ εἶναι πάροδον ὁ δημιουργὸς λόγος ὁ ποιήτης τῶν ὅλων παρείχετο· τὸν ἁγιασμὸν δὲ αὐτοῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον συνεπέφερεν, οὐ γὰρ νήπιοι κτισθέντες οἱ ἄγγελοι. Ibid. *Bas.* in Ps. XXXII, 3 *Greg. Naz.* XXXIV. Or. XLIII. *Theod.* div. Decret. c. VIII. *Cyr.* de Ador. Sp. et verit. l. IX. *Ambr.* Sp. S. I, 7. n. 83.

4) *Aug.* Civ. dei XI, 11.

5) *Aug.* Placuit creatori atque moderatori deo, ut quoniam non tota multitudo angelorum deum deserendo pericrat, ea quae pericrat in perpetua perditione maneret, quae autem cum deo illa deserente perstiterat, de sua certissima cognita semper futura felicitate secura gauderet. Enchirid. ad Laurent. XXXIII. Corr. et Grat. X. n. 27. Civ. dei XI, 13. *Greg.* Mor. XXV, 6. n. 11.

6) Cont. Beron. et Helicon. fragm. II.

Eine Fortdauer ihrer Peccabilität statuiren wie Origenes [1]), so Cyrill (cat. II, 10.), Hieronymus (Mich. VI, 1.), Gregor von Nazianz [2]), Synesius (Epl. LVII.), Nemesius (Nat. hom. c. XLI.), (Pseudo-) Athanasius (dial. de trin. I, 41.), eben so die Mystiker Dionysius und Maximus. Eine Veranlassung zu dieser Annahme bot sich in mißverstandenen Schriftstellen (*Apoc.* II. III.); dann preßte man auch zu sehr die Sätze, daß Christus [3]), die Trinität [4]) allein unsündig ist. Dagegen sind, Augustin und Johannes von Damaskus (O. F. II, 3.) einstimmig folgend, die Scholastiker wiederum für deren Impeccabilität in Folge der göttlichen Stabilirung und der Gemeinschaft mit Gott, die so innig ist, daß sie ausser Gott kein Gutes weiter schauen und wollen [5]), wodurch ihre Freyheit nicht geendet, sondern vollendet werde, grade wie der Verstand dadurch nicht vernichtet werde, daß er keine falsche Schlüsse zu machen im Stande ist. Die Stabilirung hielten in spätern Zeiten die arminianischen Theologen [6]) für unausgemacht. Eine graduelle Verschiedenheit in der Seligkeit der Engel mußte wohl in Betracht ihrer verschiedenen, von Gott geschenkten und weiter erworbenen Vollkommenheit angenommen werden [7]), daß aber ihre Seligkeit noch zunehmen könne, wird von Thomas geläugnet [8]), weil sie nichts weiter verdienen können und Nichts über seinen terminus hinausgeht.

Nach der kirchlichen Lehre sind die Engel unsterblich [9]),

---

1) In Luc. Hom. XXXV. in Num. H. XX. XXIV.

2) Carm. Arc. VI. Or. XXXIV. XXXVIII.

3) *Clem.* Paed. I, 2. III. cap. ultim. *Cyr.* Cat. II, 10. (Cfr. *Toutlée* in Cyr. p. CLXVII.)

4) *Hier.* in Gal. VI, 1.

5) *Thom.* P. I. qu. LXII. Art. VIII.

6) Dem *Armin.* folgend *Episcop.* Inst. theol. l. IV. sect. III. c. II. *Grot.* in Gal. I, 8. Dagegen aber *Limborch.* Theol. christ. l. II. 20. §. 12.

7) *Thom.* P. I. qu. LXII. Art. VI.

8) P. I. qu. LXII. Art. IX.

9) *Athan.* de Comm. essent. P. F. et Sp. S. n. 51. *Theod.* in Gen. qu. XLVII. *Aug.* Civ. dei X, 7.

dabey unterlassen Viele nicht, anzumerken, daß diese Unsterblichkeit ihnen nur durch eine besondere göttliche Gnadenverleihung zukomme[1]) und Gott allein aus sich unsterblich sey[2]).

Merkwürdig ist das bey Manchen[3]) vorkommende, auf die Parabel **Luc. XII, 32.** gestützte Theologumenon, wenn man es so nennen kann, über die Zahl der Engel, wonach sich diese zu den Menschen wie 99 zu 1, oder wie Cyrill (**cat. XV, 24.**) glaubt, wie die Differenz des Himmels zur Erde verhalten soll, wohingegen Thomas seine Ansicht von der großen Zahl der Engel nur darauf stützt, daß Reichthum und Fülle die Schönheit des Universums bedingt, und wie dieselbe in der Natur, in der Größe und Dimension erscheint, so müsse in der Geisterwelt dieselbe sich in der Zahl erweisen[4]), wo sie allein hervortreten könne. Classen und Rangordnungen waren ebenfalls nach den gewiß nicht dunkeln Schriftandeutungen anerkannt[5]), und unter den **gravamina** gegen Origenes fand sich auch dieses, daß er eine radikale Gleichheit der Engel behauptete[6]). Für die zwey niedrigsten Ordnungen hält Cyrill die Engel und Erzengel; für die zwey obersten die Cherubim und Seraphim (**Cat. XVI. n. 23. XXIII. n. 6.**). Die Thronen hält für identisch mit den Cherubim Gregor von Nyssa (**cont. Eun. l. I. in Col. c. I.**). Dieser Ordnungen und Stufen findet man bald neun[7]), bald zehn†)

---

1) *Athen.* **Res. mort. XVI.** *Joh. Dam.* **Orth. fid. I, 8. II, 3.**

2) *Iren.* **III, 65.** *Epiph.* **H. LXXVI.** *Cyr.* **Thes. XX.**

3) *Tit. Bost.* **in Luc. XII, 32.** *Hil.* **in Matth. Comm. c. XVIII. n. 6.** *Greg. Nyss.* **adv. Eun. Or. XII. T. II. p. 711. ed.** *Mor.* **(Cf.** *Theophyl.* **in Luc. XII.).**

4) **Summ. P. I. qu. L. Art. III.**

5) *Iren.* **II, 30.** *Clem.* **Str. VI, 16.** *Orig.* **Princ. I, 5. Cels. VI, 30.** *Greg. Naz.* **Or. XXXIV.** *Cyr.* **Cat. VI. n. 6. VII. n. 11. XI. n. 11. XVI. n. 23.**

6) *C. CP.* **(553) c. II. XIV.**

7) *Const. apl.* **VIII, 12.** *Dionys.* **Hier. coel. c. V sq.** *Isid.* **(Hispal.) de Ordin. creatur. c. II.** *Greg.* **in Evv. l. II. Hom. XXXIV. n. 7.** *Beda.* **Hom. in dom. III. Pentec.** *Thom.* **P. I. qu. CVIII. Art. I. II.**

angenommen; wohingegen Augustin es für angemessen hält, in diesem uns so unbekannten Gebiete sich aller nähern Bestimmungen zu enthalten [1]). Gemäß der Vorstellung, daß es wie viel Engelchöre eben so viele Himmel gibt, wie Ignatius (**Trall. n. 5.**) andeutend, Origenes und Andere [2]) bestimmt sagen, statuirte man auch neun oder zehn Himmel [3]), wohingegen Chrysostomus nur von einem wissen will (**Genes. hom. I.**). Daß zwischen der Rangordnung eine Wechselverbindung und eine Mittheilung von Kenntniß und Licht von den höhern zu den nachfolgenden Ordnungen Statt finde, nehmen viele Aeltere an [4]). Ueber die Art und Weise der Mittheilung und des geistigen Verkehrs der Engel, worüber schon die ältern Theologen [5]) conjecturirten, stellten die Mittelalterlichen verschiedene Meinungen auf, welche Gerson in seinem **Serm. de angelis** zusammen gefaßt hat.

Die Väter waren weit entfernt, sich die Welt der Geister in einem Verhältnisse vollkommener Abgeschiedenheit von der

---

†) *Const. apl.* **VII, 35.** *Beda.* **Hom. in dom. III. Pent.** Ebenso viele die Hebräer *Rabbi. Maimon.* **Fundam. leg. c. II.** *Knorr. a Rosenroth.* **Kabbal. denud. T. III. P. II. p. 227.** und die Muhamedaner. (S. Hammer, Encyclopädie der Wissenschaften des Orients. S. 435.)

1) **Enchirid. c. LVIII. n. 15. ad Oros. c. XI.**

2) *Orig.* **Princ. II, 12. in Num. Hom. XVII.** (Pseudo-) *Clem.* **Hom. VIII. n. 12.** *Cyr.* **Cat. IX, 11. XVI, 23.** *Hilar.* **in Ps. CXXXV. n. 10.** *Greg. Nyss.* **Hom. de ascension. Ps. XXIV, 7.** fassen darum Einige als Aufruf der untern Engel an die obern bey Christi Auffahrt *Ambr.* **in Ps. XXXVIII, 17.** *Chrys.* **in Heb. Hom. VI.** und läßt darum Maximus den h. Geist erst zehn Tage nach Christi Auffahrt herabgesendet werden! (**qu. et dubit. LXI.**).

3) Ebenso die hebräischen Theologen und nach ihnen die Muhamedaner. Das **Test. Patr. c. III. n. 3.** hat sieben Himmel mit siebenerley Geistern.

4) *Clem.* **Str. VII, 2.** *Ath.* **Comm. essent. P. F. et Sp. S. n. 32.** *Ephr.* **adv. Scrut. Serm. V.** *Joh. Dam.* **Orth. fid. II, 3.**

5) *Joh. Dam.* **Orth. fid. II, 3.** *Niceph.* **(CP.) de inculp. christ. fid. II, 3.** *Thom.* **P. I. qu. CVII. Art. I.**

übrigen Welt zu denken; sie faßten sie vielmehr als einen Theil der Einen Kirche Gottes [1]), lassen sie der irdischen Kirche alle Beyhülfe [2]), namentlich durch Gebet [3]), leisten. Engel bringen die Gebete der Gläubigen [4]) zu Gott, helfen ihnen beten [5]). Nichts kömmt häufiger vor, als die Idee eines den einzelnen Gläubigen und Frommen beygegebenen Schutzengels [6]).

Eine religiöse Verehrung der Engel findet sich schon bey Justin als in der Kirche recipirt bezeichnet (**Apol. I. n. VI.**), und bey den Spätern sehr oft erwähnt [7]). Auf den Unterschied der Gottes- und Engelverehrung hat man von je her aufmerksam gemacht [8]). Dagegen finden wir im vierten Jahrhundert in Phrygien, dem alten Vaterlande der Schwärmerey, eine eigne die Engel in superstitiöser Weise verehrende Parthey, deren Umsichgreifen zu verhüten das Concil von Laodicäa einen besondern Canon erließ [9]).

---

1) *Aug.* **Enchir. LVI. Civ. dei X, 7. Cum ipsis sumus una civitas dei .... cujus pars in nobis peregrinatur, pars in illis opitulatur.**

2) *Aug.* **Enchir. LVI. Civ. dei X, 7.**

3) *Athan.* **de Comm. essent. P. F. et Sp. S. n. 52.**

4) *Tert.* **Or. XII. Cfr. Apoc. VIII, 3 5. Tob. XII, 12. 15.**

5) *Orig.* Συμπράττουσι τοῖς βουλομένοις τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν θεραπεύειν, καὶ ἐξευμενίζονται καὶ συνεύχονται, καὶ συναξιοῦσιν. **Cels. VIII, 64. Or. XXXI.** *Hil.* **in Matth. Comm. c. XVIII. n. 3. Fidelium orationibus praeesse angelos absoluta auctoritas est.**

6) *Orig.* **in Num. Hom. V. n. 3. XX. n. 3. Cels. V, 37. VIII, 27. 64.** *Hil.* **in Ps. CXXXVII. n. 3.** *Basil.* **in Ps. XXXIII. n. 3. Ps. XLVIII. n. 9. adv. Eun. III, 1. etc.** S. meine Dogm. Th. II. S. 241. **Cf.** *Frider. Schmidt.* **Histor. dogmat. de angelis tutelaribus, neu edirt von** Ilgen. **Lips. 1817.**

7) *Orig.* **Cels. VIII, 13. In Ez. Hom. I. n. 7.** *Eus.* **Dem. Ev. III, 5.** *Amb.* **Vid. c. IX.** *Aug.* **Civ. dei IX, 23. n. 1.**

8) *Iren.* **II, 32.** *Orig.* **Cels. V, 4. 5. 6. VIII, 13.** *Eus.* **Dem. Ev. III, 5. Praep. Ev. VII, 15.** *Bas.* **adv. Eun. V.** *Greg. Nyss.* **adv. Eun. Or. IV.** *Theod.* **Graec. affect. curat. Serm. III.** *Chrys.* **in Col. Hom. VII. n. 1.** *Theod.* **in Col. II, 18.** *Aug.* **Civ. dei IX, 23. n. 3. X, 12. Ver. Rel. LV. n. 110. 111.**

9) Ὅτι οὐ δεῖ χριστιανοὺς ἐγκαταλείπειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ

Wie nach der gemeinsamen Meinung der Väter den einzelnen Gläubigen ein helfender und schützender Engel zur Seite gegeben ist, so behaupten Viele auch, gestützt auf die buchstäbliche Auslegung von **Apoc. II. III.**, daß jeder Particularkirche ein besonderer Engel vorsteht [1]); ebenso stellen Viele, wiederum gestützt auf Grund mehrer Schriftstellen [2]) und nach dem Vorgange von Philo (**Posterit. Cain. T. I. p. 243.** ***Mang.***) die Behauptung auf, daß über jedes Volk ein besonderer Engel gesetzt sey [3]), dasselbe zu schützen und Gott als ein Opfer immerfort darzubringen [4]); und sind nach Basilius diese Volksschutzgeister vorzüglicher denn jene der Individuen (**adv. Eunom. III, 1.**). So glauben auch Viele, daß besondere Engel über die Elemente [5]), die verschiedenen Welttheile [6]), Thiere [7]), Pflanzen †), überhaupt über alle

---

θεοῦ, καὶ ἀγγέλους ὀνομάζειν, ἢ συνάξεις ποιεῖν ἅπερ ἀπαγορεύεται. Cfr. *Bals. Zonar. Arist.* h. c.

1) *Orig.* in Luc. Hom. XII. XIII. Num. Hom. XI. n. 5. *Eus.* in Ps. XC, 12. *Hil.* in Ps. CXXIV. *Greg. Naz.* Or. XXXII. *Bas.* Jej. Hom. II. n. 2. Epl. CXXVIII. Cfr. *Petav.* Ang. II, 7.

2) *Dan.* VIII, 17 sq. X, 13. 20. XII, 1. 13. *Deut.* XXXII, 8. (LXX.) *Sir.* XVII, 17.

3) *Clem.* Str. VI, 17. *Orig.* Gen. Hom. XVI, 2. Exod. Hom. VIII. n. 2. Num. Hom. XI. n. 5. Jos. Hom. XIII. n. 3. Luc. Hom. XII. *Eus.* Dem. Ev. IV, 10. *Bas.* Eun. III, 1. *Epiph.* Haer. LI. n. 34. *Chrys.* in Matth. H. LXI. *Theod.* in Dan. X. *Dion.* Hier. Coel. c. IX. §. 4.

4) *Eus.* in Psalm. LXXI, 10.

5) *Justin.* Tryph. V. *Athen.* leg. X. XXIV. *Orig.* Jerem. Hom. X. n. 6. *Eus.* Dem. Ev. IV, 10. *Hier.* in Gal. IV, 3. *Aug.* Gen. lit. XII, 36. n. 39. *Joh. Dam.* O. F. II, 3. Cfr. *Hiob.* XXXVI, 32. 33. *Apoc.* VII, 2. 3. XIV, 18. XVI, 5.

6) *Orig.* Joh. T. XIII. n. 49.

7) *Herm.* Past. Vis. II. c. II. *Athen.* leg. (citirt von *Method.* ap. *Epiph.* H. LXIV. n. 21. und bey *Phot.* Cod. CCXXXII.) *Orig.* Opus tamen ipsi mundo etiam angelis, qui sint super bestias, et angelis, qui praesint exercitibus terrenis. Opus est angelis, qui praesint animalium nativitati, virgultorum plantationumque et caeteris pluralibus incrementis. In Num. Hom. XIV. n. 2. (Cfr. *Apoc.* IX, 11.).

sichtbaren Dinge gesetzt sind [1]), wohingegen Andere, z. B. Cyrillus von Alexandrien sich gegen die Annahme einer solchen Engelethnarchie, und für Gottes unmittelbare Herrschaft über die Erde erklären [2]).

Merkwürdig ist vor Allem die Angelologie des Origenes. Nach ihm erhalten die Engel die Gedeihlichkeit der Luft und des Wassers und den Gang der Vegetation zum Besten des Menschen [3]); ebenso stehen sie der Geburt des Menschen vor, führen die Seelen in die Leiber [4]), wie sie im gleichen die abgelösten in die Unterwelt geleiten [5]), zur Strafe bringen [6]) oder aber ins Paradies führen [7]), worin also überall die Tendenz hervorleuchtet, die von den Heiden ihren Göttern zugelegten Attribute den Engeln beyzulegen, so den Polytheismus zu zerstören, und was darin bedeutsam, im Christenthum clarificirt wiederzugeben. Weiter lehrt er, daß die Engel Gebete inspiriren (**Orat. n. 11.**) und sich zum Ge-

---

†) *Orig.* in Num. Hom. XIV. n. 2.

1) *Aug.* de div. qu. 83. q. LXXIX.

2) Οὔτε ἀβούλητον ἢ ἀκαλλὲς τῷ θεῷ τὸ κατάρχειν τῶν ἐπὶ γῆς, οὐ διὰ μεσίτου τινὸς προσεχῶς δὲ etc. (adv. Jul. l. IV.). Wogegen er Schutzgeister der Väter zugibt: Οὐκ εἶναι φὴς πολλοὺς ἐπὶ γῆς τῶν ἁγίων παρὰ θεοῦ τεταγμένους εἰς γε τὸ δεῖν πεπιστευκόσιν ἐπικουρεῖν καὶ οἱονεὶ καθηγεῖσθαι λαῶν. Γ. Φημὶ, πῶς γὰρ οὐ. De Ador. Spir. et verit. l. IV.

3) Καὶ ἡμεῖς μὲν γὰρ φαμὲν, οὐ χωρὶς προστασίας ἀοράτων ἵν' οὕτως ὀνομάσω γεωργῶν καὶ ἄλλων οἰκονόμων οὐ μόνον τῶν ἀπὸ γῆς φυομένων, ἀλλὰ καὶ παντὸς ναματιαίου ὕδατος καὶ ἀέρος τὴν γῆν φέρειν τὰ ὑπὸ φύσεως λεγόμενα διοικεῖσθαι, καὶ τὸ ὕδωρ ἐν ταῖς πηγαῖς καὶ τοῖς αὐθιγενέσι ποταμοῖς ὀμβρεῖν καὶ φέρεσθαι καὶ τὴν ἀέρα ἀδιάφθορον τηρεῖσθαι καὶ ζωτικὸν τοῖς ἀναπνεοῦσιν αὐτὸν γίγνεσθαι. Cels. VIII, 31. Cf. ibid. 32.

4) Luc. Hom. IV. Joh. T. XIII. n. 49.

5) In Joh. T. XIX. n. 4. T. XXVIII. n. 5. Ebenso *Hippolyt.* adv. Platon. c. I.

6) In Levit. Hom. IX. n. 4.

7) Cfr. *Clem.* Strom. IV, 18. *Const. apl.* VIII, 41. (Cot. h. l.) Cfr. *Luc.* XVI, 22.

bete mit dem Menschen vereinigen (ibid. 31.), im Himmel als Priester eine geistige Eucharistie opfern [1]) und an den Früchten des Opfertodes Christi participiren [2]). Die dem Menschen zum Schutze beygegebenen Engel lassen sich bisweilen Nachläßigkeiten in diesem ihrem Dienste zu Schulden kommen und verlieren darum auf einige Zeit die Anschauung Gottes, wohingegen die Engel der Kinder sorgfältiger sind, und deßhalb dieser seligen Anschauung nicht beraubt werden (**In Luc. Hom. XXXV.**).

Wie sämmtliche Lehrer der Kirche der Schrift gemäß die Existenz guter Geister lehren, so konnte es auch bey so klaren Schriftaussprüchen Niemanden unter ihnen in den Sinn kommen, die Existenz böser Geister in Abrede zu stellen. Ganz nach der biblischen Andeutung machte man auch unter diesen gefallenen Geistern einen Unterschied nach dem Maaße der früheren Güte und gegenwärtigen Bosheit, und faßte einen aus ihnen als bösen Geist **per eminentiam**, für welchen die Schrift schon eine so reiche Nomenclatur darbot, daß ihr kaum etwas hinzugefügt werden konnte. Unter diesen Benennungen war es besonders das: *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*, was vielfach gebraucht, gedeutet, auch mißdeutet wurde; Gnostiker und Manichäer schlossen aus diesem Namen gradezu, daß der Teufel der Urheber der Welt sey [3]). Ganz eigen ist die bey Athenagoras vorkommende Benennung: Fürst der Materie [4]), bey Origenes die Unterscheidung des Satan von dem Fürsten dieser Welt (**in Luc. Hom. XXXV.**). Wie Justin (**Apol. II. c. V.**) unterscheidet auch Tertullian die gefallenen Engel von den Dämonen [5]). Ein Symbol des

---

1) **Lev. Hom. II. n. 3. Cf. *Huet.* Origenian. l. II. qu. 3. n. 24.**

2) **Lev. Hom. I. n. 3. Cf. *Huet.* Origenian. l. II. qu. 3. n. 20. 24.**

3) ***Aug.* in Joh. Tract. LXXIX. n. 2, *Epiph.* Haer. LXVI. *Chrys.* in Joh. Hom. LXXIV.**

4) ***Athen.* leg. XXV. Cfr. *Joh. Dam.* Orth. fid. II, 4.**

5) **Sed quomodo de angelis quibusdam sua sponte corruptis corruptior gens daemonum evaserit damnata a deo cum generis auctori-**

bösen Geistes fand Irenäus in dem Haifisch, welcher den Propheten Jonas verschlungen (*Iren.* adv. Haer. III, 20. n. 1.), Origenes unter andern auch in Nebukadnezar[1]). Was die Einfachheit und Unkörperlichkeit der bösen Geister betrifft, so findet sich hier der bey den Engeln schon beobachtete Meinungsunterschied. Nach Tatian sind sie aus der Materie gebildet und mit ihrem Geiste erfüllt, und so ganz auf das Sinnliche gerichtet (adv. Graec. XII.). Der valentinianisirende Theodotus legt ihnen einen Körper bey, und erklärt daraus ihre Straffähigkeit (*Clem.* excerpt. Theod. XIV.). Nach Origenes wohnen die Teufel in der gröberen Atmosphäre und ernähren sich hier von dem Opferduft, dessen sie nicht entbehren können (Exh. Martyr. n. 45. adv. Cels. IV, 32. VII, 35.). Alexander von Lycopolis definirt sie αἰσθητὰ ζῶα (Manich. placit.); der Scetische Mönch Evagrius wagt sogar die besondere Beschaffenheit der dämonischen Leiber näher zu bestimmen[2]); Isidor läßt sie einfach mit luftartigen Körpern angezogen seyn (ord. creat. c. VIII.); dagegen behaupten viele Andere deren vollkommene Geistigkeit. Die Behauptung der Körperhaftigkeit der Teufel ist in neuerer Zeit wiederum und zwar auf eine höchst wunderliche Weise von dem englischen Theosophen Pordage vorgebracht worden; nach ihm sollen die Teufel riesengroß seyn, mit schwarzen Leibern, die Engel hingegen nur menschenklein.

Die Annahme einer ursprünglichen Bosheit des Teufels findet sich nur bey sehr wenigen Häretikern, z. B. den Ebioniten (*Clem.* Hom. XIX. n. 12. 13.), dann bey Saturnin, Basilides, Marcion, Bardesanes, Manes, überhaupt bey den Dualisten. Nach dem Glauben der Kirchlichen sind alle Geister von Gott im Anfang gut erschaffen worden, und hat ein Theil derselben durch eigne Sündenthat seine Güte in Bos-

---

bus et cum eo quem diximus principe, apud literas sanctas ordine cognoscitur. Apol. XXII.

1) *Orig.* in Dan. IV. (in Comm. varior. in Dan. *Mai.* T. I. p. 43.).

2) Ψυχρὰ γὰρ λίαν τὰ τῶν δαιμόνων σώματα καὶ κρυστάλλῳ παρεμφερῆ. Capp. n. LXVI.

heit verkehrt [1]). Schilderungen des Geistersturzes fand man in *Jes.* XIV, 12. [2]), *Ezech.* XXVIII, 2 sq. [3]). Zur Erklärung, warum Gott den Fall, den er verhindern konnte, zuließ, bemerkt Augustin, so habe Gott zeigen wollen, was die Creatur durch ihn und seine Gnade seyn, und was sie hingegen durch sich und ihre Hoffart werden könne (Civ. dei XIV, 27.).

Als die Sünde, wodurch der Teufel gefallen, bezeichnete man bald Unzuchtsünde mit den Töchtern der Menschen [4]), bald Neid gegen den so hoch gestellten Menschen [5]), oder gegen den Sohn Gottes [6]), oder Hoffart [7]), näher die Anmassung, Gott gleich zu seyn [8]); Papias aber schlechte Administration des Universums [9]). Im Mittelalter hielt man an der Augustinischen Ansicht fest, daß Stolz, falsche Autonomie seine Sünde gewesen. In der neuern Zeit hielt Turner dafür [10]), der Geisterfall habe durch das Bestreben der niedrigern Ordnungen, die Stelle der höhern zu erhalten, Statt gefunden. Wenn Einige dafür halten, der Teufel sey von den

---

1) *Tat.* Graec. VII. *Athen.* leg. XXIV. *Iren.* IV, 41. n. 2. V, 28. n. 4. *Clem.* Strom. VII, 7. *Orig.* Princ. Prol. n. 4. Cels. IV, 65. VII, 69. *Tert.* Apol. XXII. Marc. II, 10. *Eus.* Dem. Ev. IV, 9. Praep. Ev. VII, 16 etc.

2) *Eus.* Dem. Ev. IV, 9. *Hier.* in Eph. II, 7. *Aug.* qu. in V. T. qu. CXIII.

3) *Tert.* Marc. II, 10. *Orig.* in Ez. XII. *Cyr.* Cat. II. n. 4.

4) *Tert.* Virg. vel. VII. *Lact.* Inst. div. II, 15. und viele Andere.

5) *Justin.* Tryph. c. XXIV. *Iren.* III, 33. n. 8. IV, 40. V, 24. n. 3. *Tert.* Pat. V. Marc. II, 10. *Cyp.* de Zelo et Liv.

6) *Lact.* Inst. div. II, 8.

7) *Orig.* in Ez. Hom. IX. *Ath.* Or. de virginit. Cf. *Sap.* X, 15. I *Tim.* III, 6. (*κρίμα διαβόλου*).

8) *Orig.* in Dan. IV. (*Mai.* I. p. 43.) *Eus.* Praep. Ev. VII, 16. *Aug.* qu. in Vet. Test. qu. CXIII. *Bernard.* Grad. humil. c. X n. 31. *Thom.* P. I. qu. LXIII. Art. III. Cf. *Is.* XIV, 13.

9) *Pap.* ap. *Andr. Caesar.* Comm. in Apoc. c. XXXIV.

10) De primi peccati introitu, sive de lapsu angelorum et hominis. Lond. 1691.

Engeln der höchst gestellte gewesen [1]), so denkt Augustin ganz anders [2]), und sind wieder Andere gar der Meinung, er sey von den niedersten einer gewesen [3]). Nach der Lehre der Kirche ist an keine endliche Restitution des Teufels zu denken [4]), wie selbst Origenes (**Epl. ad Fabian. n. VI.**) anerkannte, und gegen die spätern Origenisten auf dem Concil von Constantinopel (553) feyerlich entschieden worden ist. Zur Verständigung ihrer Erlösungslosigkeit ist darauf aufmerksam gemacht worden, daß die Engel von aller Körperlichkeit und jeder Sollicitation durch dieselbe los und frey [5]), und von sich selbst allein bestimmt [6]), sich in die Sünde gestürzt haben. Nach Irenäus hätte der Satan allerdings Buße thun können (**III, 23. n. 3.**), ebenso hat er nach Basilius erst durch die Verführung des ersten Menschen sich um die Erlösungsfähigkeit gebracht (**In Jes. c. XIV. n. 279.**). Duns Scotus unterscheidet in dem Fall des Teufels zwey Momente, den der ungeordneten Liebe zu sich, und den des vollen Hasses gegen Gott, und denkt, im ersten Moment sey der Teufel noch zu erlösen gewesen, in dem zweyten hingegen nicht mehr, weil mit ihm sein **status irae** geschlossen gewesen sey (**Sent. l. II. Dist. VI. q. II.**). Die bey mehren Alten und Mittelalterlichen vorkommende Idee, daß einige Engel bey der Crisis in der Geisterwelt unentschieden und

---

1) *Tert.* Marc. II, 10. *Orig.* in Ez. XII. *Cyr.* Cat. II. n. 4. *Lact.* Inst. div. II, 8. *Thom.* P. I. qu. LXIII. Art. VII.

2) *Aug.* Lib. arb. III, 11. n. 32.

3) *Athen.* leg. XXV. *Greg. Nyss.* Or. Cat. VI. *Joh. Dam.* Orth. fid. II, 4.

4) *Justin.* Apol. I, 28. II, 8. *Tat.* Gr. XIV. XV. *Iren.* I, 10. *Tert.* Carn. Christ. XIV. Marc. II, 10. *Cyr.* Cat. VI, 1. *Hil.* in Ps. CXLVIII. n. 7. *Aug.* in Ps. LXXVII. n. 28. Civ. dei XXI, 17. *Hier.* adv. Rufin. l. I. T. IV. P. II. p. 379. (*Mart.*) adv. Pel. dial. l. I. p. 502. ibid.

5) *Nemes.* Nat. Hom. c. I. *Cassian.* Coll. IV, 14. *Jul. Pom.* Vit. contempl. I, 3. *Greg. M.* in Job. IX, 30. n. 76. *Job.* de Oecon. IX, 42. 43. *Joh. Dam.* Orth. fid. II, 3. 30.

6) *Aug.* in Epl. ad Galat. n. 24.

schwankend gewesen seyen, hat Dante reproducirt[1]). Merkwürdig ist auch die Meinung des Justin, die Irenäus anführt und gutheißt (V, 26. n. 3.), wonach der Teufel nach der Erscheinung Christi Anfangs mit einer gewissen Bescheidenheit aufgetreten, weil er seine Verdammniß noch nicht bestimmt und gewiß erkannt habe, und darnach erst, als er aus dem Munde Christi seine Verurtheilung gehört, in solcher Wuth entflammte, und durch den Mund der Häretiker alle Arten der Blasphemie ausspie.

Anlangend das Verhältniß der gefallenen Geister zum Universum, so findet sich bey Tertullian[2]) und Andern die Ansicht, daß sie durch den Sturz des Menschen das Universum selbst gestürzt und unter ihre Botmäßigkeit gebracht haben, und bey den Apologeten dieses als stehende Behauptung, daß sie in dieser Welt sich wie ein neues Reich gegründet[3]), das Heidenthum gestiftet[4]), durch Dichter[5]), Mysterien[6]), Orakel[7]), Harusspizien[8]) und Idolen[9]) die Menschheit geleitet und verführt, daß sie von dem bethörten Menschenge-

---

1) . . . . . che non furon ribelli
Nè pur fedeli a dio, ma per sè foro
Inferno canto. III, 38. 39.

2) *Tert.* Spectac. c. II. *Macar.* Pat. et Discret. c. III.

3) *Athen.* leg. XXV. *Eus.* Dem. Ev. IV, 9.

4) *Athen.* leg. XXVI. *Theoph.* Autolyc. II, 28.

5) *Theoph.* Autol. II, 10.

6) *Tert.* Praescr. XL. Baptism. c. V. Apol. XXII.

7) *Tert.* Or. XIII. *Orig.* Cels. IV, 92. *Chrys.* Or. de S. Babyl. De S. Paul. Or. XLII. *Soz.* H. E. V, 18.

8) *Lact.* de Morte persec. c. X. Tum quidam ministrorum scientes dominum, cum adsisterent immolanti (Diocletiano in Oriente) imposuerunt frontibus suis immortale signum. Quo facto fugatis daemonibus sacra turbata sunt. Trepidabant aruspices, nec solitas in extis notas videbant et quasi non litassent, saepius immolabant. Verum identidem mactatae hostiae nihil ostendebant, donec magister ille aruspicum Tagis seu suspicione seu visu ait idcirco non respondere sacra, quod rebus divinis profani homines interessent.

9) *Min. Fel.* Oct. XXVII. *Orig.* in Jes. Hom. VII. n. 2. Cels. VIII, 41.

schlechte sich haben anbeten lassen[1]). Nach Origenes sind dieselben auch Urheber der Christenverfolgungen (Cels. IV, 32.). Nach der Meinung Tertullians verderben die Teufel die Elemente, Früchte (Apol. XXII.); nach Cyprian (Epl. LXXV.) und Augustin (Gen. lit. III, 14.) sind sie im Stande allerley meteorische Erscheinungen, Gewitter und Hagel, zu bewirken (cfr. *Hiob.* I.). Dieselbe Meinung hegten auch die Priscillianisten. Wider letztere erklärte das Concil von Braga (560), daß die bösen Geister dergleichen nicht können, und im neunten Jahrhundert schrieb Agobard von Lyon ein ganzes Buch gegen diese Meinung, welche sich übrigens bey Abt Richalm (circa 1270) reproducirt[2]) und in der Meinung des Volkes bis in die spätere Zeit lebendig findet. Ein vielfach besprochener Punct war die in der Schrift berichtete Heraufbeschwörung Samuels (I *Sam.* XXVIII.). Schon zu Origenes Zeiten läugneten Viele die wirkliche Erscheinung Samuels, so daß Origenes sich veranlaßt fand, dieselbe eigens zu vertheidigen (de Engastrimytho). Daß Samuels Geist nicht erschienen, behauptete übrigens auch Cyrillus von Alexandrien[3]). Augustin will nicht entscheiden, sondern läßt es dahin gestellt seyn, ob Samuel wirklich erschienen, oder ob es vielmehr nur Gauckeley gewesen[4]). Und wie in der spätern Zeit und bis auf den Tag hierüber gestritten wird, ist bekannt[5]).

---

1) *Justin.* Apol. I. c. X. XII. *Tat.* Graec. XII. XVIII. *Athenag.* leg. XXVI. *Min. Fel.* Octav. XXVII. *Clem. Alex.* Coh. II. *Orig.* Cels. III, 29. sel. in Num. XXXIII, 1. *Tert.* Spect. X. XII.

2) Revel. de insid. daem. in *Pez.* T. I. P. II.

3) De Adorat. Spirit. et verit l. VI. T. I. p. 189. ed. *Aub.*

4) De divers. qu. ad Simplic. l. II. qu. IV. De octo Dulcit. quaest. qu. VI. n. 2. 3.

5) Daß die Frau nur gegaukelt und nichts erschienen, dafür sind *Becker*, *Van Dale* (Diss. de div. Idololat. sub V. T.); daß ein Gespenst erschienen sey *Buddeus* (Dogm. l. II. c. II. §. 39.), daß es Samuels Geist gewesen, der durch Gottes Willen, nicht durch Zauberey heraufgeführt worden sey. *Nat. Alex.* (H. V. T. Diss. XXIII.).

Nach der auf die Schrift wohlbegründeten Ansicht der Alten wird die Strafe der gefallenen Geister erst am Ende der Zeit nach ihrem Vollmaaße beginnen; bis dahin infestiren sie unsere Mittelwelt, und wird als ihr Aufenthalt die Luft bezeichnet [1]). Ganz kirchlich ist der Glaube an die Nachstellungen des Teufels [2]), wohingegen die Vorstellung, daß jeder Mensch seinen besondern molestirenden Dämon hat, bey wie manchen sie vorkömmt, immer nur als Eigenthümlichkeit zu betrachten ist [3]). Von den Nachstellungen des Teufels findet sich in den Schriften Antonius des Einsiedlers und späterer Asceten viel in hohem Grade Merkwürdiges. Ganz abscheuliche Behauptungen stellte aber Molinos hierüber auf [4]).

---

1) *Orig.* Cels. IV, 32. VII, 35. Exh. Mart. n. 45. *Eus.* Dem. Ev. III, 3. 6. *Mar. Victor.* in Eph. II, 1. *Hier.* in Eph. II, 2. VI, 12.

2) *Tat.* Graec. XVI. *Athen.* leg. XXV. *Clem.* Str. IV, 12. II, 20. *Orig.* Princ. III, 2. n. 1 sq. *Tert.* Apol. XXII. *Cyp.* Idol. vanit. *Cyr.* Cat. II, 3. XVI, 15. *Hil.* in Ps. CXLII. n. 14. *Greg. Nyss.* Vit. Mos. *Const. apl.* III, 12.

3) *Herm.* Δύο εἰσὶν ἄγγελοι μετὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἷς τῆς δικαιοσύνης, καὶ εἷς τῆς πονηρίας. Past. l. II. mand. VI. n. 2. *Orig.* Princ. III, 2. n. 10. und sonst oft. Legimus (si tamen cui placet hujusmodi scripturam recipere) justitiae et iniquitatis angelos super Abrahae salute et interitu disceptantes, dum utraeque turmae suo eum volunt coetui vindicare. Quod si cui displicet, transeat ad volumen, quod titulo pastoris scribitur et inveniet cunctis hominibus duos adesse angelos, malum qui ad perversa exhortatur, et bonum qui ad optima quaeque persuadet. Scribitur alibi, quod assistant homini sive in bonam, sive in malam partem duplices angeli. In Luc. Hom. XXXV. *Basil.* in Jes. c. III. *Greg. Nyss.* Vit. Mos. etc. Cf. *Huet.* Origenian. l. II. qu. V. §. 30. *Petav.* Ang. II, 7.

4) Deus permittit et vult ad nos humiliandos et ad veram transformationem perducendos, quod in aliquibus animabus perfectis etiam acceptitiis daemon violentiam inferat eorum corporibns, cosque actus carnales committere faciat etiam in vigilia et sine mentis obfuscatione etc. Prop. XLI. ab Innoc. XI. Damn. in Bulla ann. 1687.

Daß der Teufel ohne Zulassung Gottes nicht einmal in die Schweine fahren konnte, ist wie ein bey den Alten ganz stereotyper Spruch [1]). Aber ebenso wenig zweifelte man auch, daß sie mit Gottes Zulassung den Menschen besitzen können. Sämmtliche Väter nehmen die in der Schrift erwähnten Besitzungen ganz im eigentlichen Sinne, bezeugen das Vorkommen und die Heilung solcher Besitzungsfälle noch zu ihrer Zeit [2]), berufen sich zum apologetischen Zwecke auf die den Gläubigen beywohnende Macht der Vertreibung des Teufels [3]). Ueberall tritt uns dieser Glaube an Besitzungen [4]), so wie an die befreyende Kraft des Namens Jesu [5]) entgegen. Wenn Justin (**Apol. I. n. 18.**) gleichwie Josephus (**B. J. VII, 6. cfr. *Wetst.* in Matth. XII, 27.**) glaubte, daß es die Seelen böser Menschen sind, welche von den Körpern der Lebenden so Besitz nehmen, so ist sein Schüler Tatian dieser Ansicht auf das

---

1) *Tert.* **Fug. in persec. II.** *Joh. Dam.* **Orth. fid. II, 4.** *Theophyl.* **in Marc. V.**

2) *Justin.* **Apol. II. n. 6.** *Tatian.* **Graec. XVI.** *Iren.* **I, 32. n. 4.** *Aug.* **Civ. dei XXII, 8.** *Cyr.* **Jul. l. VI. Cf.** *Petav.* **Angel. III, 3.**

3) *Justin.* **Apol. II. n. 6.** *Min. Fel.* **Oct. XXVII.** *Orig.* **Οὓς οὐκ ὀλίγοι χριστιανῶν ἀπελαύνουσι τῶν πασχόντων σὺν οὐδενὶ περιέργῳ καὶ μαγικῷ ἢ φαρμακευτικῷ πράγματι, ἀλλὰ μόνῃ εὐχῇ καὶ ὁρκώσεσιν ἁπλουστέραις, καὶ ὅσα ἄν δύναιτο προσάγειν ἁπλούστερος ἄνθρωπος, ὡς ἐπίπαν γὰρ ἰδιῶται τὸ τοιοῦτον πράττουσι. Cels. VII, 4. 15.** *Tert.* **Apol. XXIII. Scap. II.** *Clem.* **Recogn. IV, 20. 32.** *Lact.* **Quo (nomine dei) audito tremunt exclamant et uri se verberarique testantur, et interroganti, qui sint, quando venerint, quomodo in hominem irrepserint, confitentur. Inst. div. V, 22. Maximis saepe ululatibus editis verberari se et ardere et jam exire proclamant. Ibid. II, 16. Cf. ibid. IV, 27.**

4) *Orig.* **Princ. III, 3.** *Cyp.* **Idol. vanit.** *Cyr.* **Cat. XVI, 15.** *Lact.* **Inst. div. II, 14.**

5) *Justin.* **Apol. II. n. 4.** *Orig.* **Οὐ γὰρ ἑώρακε (Κέλσος) τίνα τρόπον τὸ ἐν ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ ὑπὸ τῶν γνησίως πιστευόντων καλούμενον οὐκ ὀλίγους ἀπὸ νοσῶν καὶ δαιμονιομονῶν καὶ ἄλλων περιστασεων ἰάσατο. VIII, 58. III, 36.** *Eus.* **III, 6.** *Greg. Naz.* **Or. I.**

entschiedenste entgegen (adv. Graec. XVI.). Dagegen läugneten wie die frühern Aerzte, z. B. Hippokrates, Galenus, Aretäus (*Wetst.* N. T. I, 282.), so auch die spätern Aerzte[1]) alle Besitzungen. In der spätern Zeit trat auch der Cartesianer Balthasar Becker hiergegen auf in seinem berüchtigten Buche «die bezauberte Welt,» welchem der Beyfall der Arminianischen Theologen, z. B. Wetsteins, Clericus zu Theil wurde. Auch Semler erhob sich gegen sie, und wollte nur Krankheiten in ihnen anerkennen[2]), welcher Ansicht nachher sehr viele protestantische Theologen sich ergaben, und selbst Jahn seine Beystimmung nicht versagte. (S. dessen theol. Nachlaß).

## Fortsetzung.

### Materielle Welt.

Ueber die Wirklichkeit der materiellen Welt finden sich in der ältern Zeit keine Zweifel und keine Demonstration. Nur einmal erinnert Tertullian, daß mit der Läugnung der Existenz der materiellen Welt und der Wahrheit der Sinne das ganze Christenthum und auch Christus geläugnet würde, welcher dann nicht hörte und nicht sah, ebenso nicht gesehen und nicht gehört wurde (anim. XVII.).

Die Schöpfung der Welt, von welcher die Genesis redet, ist in der Kirche immer im eigentlichen Sinne genommen, nie von einer bloßen Umbildung verstanden worden. Unter der ἀρχὴ wollten Einige das Princip, Element, woraus die Welt gebildet worden, verstehen, wie Tertullian berichtet (Hermog. XIX.). Er selbst findet darin den Ausdruck des Anfangs[3]), Andere den der Urplötzlichkeit und Augenblicklich-

---

1) Cf. *Orig.* T. XIII. n. 6. in Matth. *Mich. Psell.* Ἀλλ' ἕτερ' ἄττα πείθουσιν ἡμᾶς φρονεῖν ἰάτρων παῖδες, οὐ δαιμόνων ἔκγονα τὰ πάθη ταῦτα λέγοντες εἶναι, χυμῶν δὲ καὶ αὐχμῶν καὶ πνευμάτων μοχθηρῶν ἐχόντων. De operat. daem.

2) Disputat. de daemoniac. quorum in N. T. fit mentio. Hal. 1760. Untersuchung der dämonischen Leute. Halle 1762.

3) *Tert.* Nos autem unicuique vocabulo proprietatem suam vin-

keit [1]), Andere die Bezeichnung des Logos [2]). Der Ansicht, welche in dem Abgrund den Teufel, und in der Finsterniß den Hauptteufel finden wollte, tritt schon Gregor von Nyssa (**Hexaem. T. II. p. 15. *Mor.***) entgegen. Unter dem über den Wassern schwebenden Geiste verstanden die Meisten den h. Geist [3]); Andere dachten an starken Wind [4]). Theophilus nimmt es von dem Geiste, welchen Gott der Creatur geschenkt, wie nachher dem Adam (**Autolyc. II, 13.**); Cajetan dachte gar an einen die Wasser bewegenden Engel. Unter dem Wasser, worüber nach der h. Urkunde der Geist schwebte, verstanden sämmtliche Alten das mit diesem Namen bezeichnete Element [5]), der einzige Origenes erblickt darin die guten Geister [6]), zu welchen als dem obern Wasser die bösen Geister als das untere Wasser opponiren.

Die meisten Väter unterscheiden den Moment der Hervorbringung des Weltstoffs und die spätere Bildung und Ordnung

---

**dicamus, principium initium esse et competisse ita poni rebus incipientibus fieri. Nihil enim, quod fieri habet, sine initio esse, quin initium sit illi ipsum dum incipit fieri. Ita principium sive initium, inceptionis esse verbum, non alicujus substantiae nomen. Adv. Hermog. XIX.**

1) ***Bas.*** **'Αθρόως *καὶ ἐν ὀλίγῳ*. Hexaem. Hom. I. *Greg. Nyss.* *'Αντὶ τοῦ εἰπεῖν ὅτι ἀθρόως πάντα τὰ ὄντα ὁ θεὸς ἐποίησεν· εἶπεν: ἐν κεφαλαίῳ, ἄτοι ἐν ἀρχῇ* etc. Hexaem. Cf. *Aquil.* h. l.**

2) ***Aug.*** **Gen. lit. I, 1. Civ. dei XI, 32. *Ambr.* Hexaem.**

3) ***Tert.*** **Bapt. III. IV. V. *Hippol.* de Theophan. c. IX. *Bas.* Hexaem. H. II. n. 6. *Greg. Nyss.* Hexaem. *Ambr.* Hex. I, 8. *Aug.* Civ. dei XI, 32. Gen. lit. I, 15. *Hier.* qu. in Gen. h. l. *Cyr.* cont. Jul. l. III. *Caes.* Dial. I. int. LV.**

4) ***Tert.*** **Hermog. c. XXXII. Ephr. h. l. Gen. *Theod.* in Gen. qu. VIII. *Sever. Gabal.* Mund. creat. Or. I. n. 5. So schon *Onkel.* h. l. *Philo.* de gigg.**

5) ***Tert.*** **Invisibilis vero et adhuc aquis tanquam munimento genitalis humoris obducta, qua forma etiam adfinis ejus caro nostra producitur. Adv. Hermog. XXIX.**

6) **Princ. I, 7. *Joh.* (Hier.) Epl. ad Epiph. *Greg. Nyss.* Opif. mund. Cf. *Aug.* Civ. dei XI, 24.**

desselben zur eigentlichen Welt[1]). Wie Philo (Gfrörer I, 332.), so halten auch viele Väter das Hexaemeron für eine bloße Einkleidung, und die Schöpfung und Organisation aller Dinge für einen einzigen untheilbaren Act ohne alle Successivität[2]), worin denselben manche mittelalterliche Theologen folgen. Andere hingegen sind für die Succession und Periodizität, und finden darin den Beweis von Gottes Freyheit[3]). Ganz ins andere Extrem verloren sich von den Neuern Viele, welche unter den einzelnen Tagen große Zeitläufte verstanden[4]). Nach Philo deuten Viele das Hexaemeron bald mehr, bald minder mystisch. So Papias, Pantänus, Clemens, Ammonius, welche es nach dem Zeugnisse des Anastasius des Sinaiten (**Hexaem. l. I.**) von der Kirche und Christus verstanden. Mystisch deutete dasselbe auch Origenes (**in Genes.**), Basilius, Gregor von Nyssa, Ambrosius in ihren Hexaemeren, Augustin[5]), später Rupert von Deutz in seinen Commentarien, und Cajetan (**in Gen.**). Von den Hierakiten bemerkt dasselbe Epiphanius (**H. LXVI. c. III.**). In dem εἷς ἡμέρα für πρώτη (**Gen. I, 1.**) fanden wie Philo so auch Origenes (**Gen. Hom. I.**) und Basilius (**Hex. H. I.**) ein besonderes Geheimniß. Den ersten Tag faßt auch ganz geistig Afrikanus (**ap. *Greg. Syncell.* Chronograph.**). Ueber die Frage, ob der erste Tag mit dem Lichte oder der Finster-

---

1) ***Justin.*** **Apol. I. n. 10. 59.** ***Tat.*** **Graec. c. XII.** ***Method.*** **(ap. *Phot.* Cod. CCXXIV.).** ***Greg. Nyss.*** **Hex.** ***Chrys.*** **in Gen. Hom. III. n. 1. 2.**

2) ***Clem.*** **Str. VI, 16.** ***Orig.*** **Princ. III, 5. Sel. in Gen.** ***Athan.*** **c. Arian. Or. III.** ***Procop.*** **Gaz. in Gen.** ***Aug.*** **Gen. lit. IV, 22.**

3) ***Chrys.*** **in Gen. Hom. III. n. 3. Serm. I. n. 3.**

4) 1 Tag = 1 Jahr. ***Whiston, Burnet, Cluwer.***
» = 1000 Jahre. ***Des Cartes.*** Noch weiter ging ***Buffon.*** **Cf.** ***Schubert*** in seiner Kosmologie. Nach Michaelis wären die ersten Tage längere Perioden, die drey letzten hingegen ganz ordinäre Tage.

5) **Gen. lit. IV, 22. Civ. dei XI, 7. 29. 30. (buchstäblich dagegen de catechiz. rudd. c. XVII.).**

niß begonnen, wurde zwischen Christen und Juden controvertirt. Gegen letztere suchten Basilius, Chrysostomus, Augustin und Andere (S. *Petav.* Opif. sex dier.) zu zeigen, es könne kein νυχθήμερον, sondern nur ein ἡμερονύκτιον angenommen werden. Auf die Frage, wie in der Schöpfungsurkunde schon vom Lichte und von Abend und Morgen und von Tagen die Rede ist, ehe noch die Sonne erschaffen war, haben schon die Alten verschiedene Antworten und Erklärungen versucht (S. *Petav.* Opif. sex dier. I, 8.). Als Schöpfer der Welt bekannten die Kirchlichen Gott, näher den Logos. Die Gnostiker hingegen lehrten, sie sey das Werk eines untergeordneten Geistes. So Simon [1]), Menander [2]), Cerinth [3]), Carpokrates [4]), Saturnin [5]), Basilides [6]), Valentin [7]), Marcion [8]), die Borborianer [9]). Sie gilt als das Werk eines bösen Princips bey den Ophiten [10]), Priscillianisten [11]), Paulizianern [12]), Katharern [13]), Bogomilen [14]). Der para-

---

1) *Iren.* I, 23. n. 2. 3. 5. II, 9. n. 2.

2) *Iren.* I, 23. n. 5.

3) *Iren.* III, 11. *Epiph.* Haer. XXVIII. *Theod.* H. F. II, 3. *Aug.* Haer. VIII. etc.

4) *Iren.* I, 25. n. 1. *Clem.* Str. III. *Epiph.* Haer. XXVII. §. 2.

5) *Iren.* I, 24. n. 1. *Theod.* H. F. I, 3. *Epiph.* H. XXVII. *Aug.* Haer. III. *Philast.* Haer. XXXI.

6) *Iren.* Haer. I, 24. n. 3. 4. *Tert.* Praescr. XLVI. *Eus.* H. E. IV, 7. *Theod.* H. F. II, 4. *Philast.* Haer. XXXII.

7) *Iren.* I, 4. n. 1. 2. III, 11. n. 2. *Tert.* Praescr. VII. XXX. adv. Valent. *Theod.* H. F. I, 7. *Epiph.* Haer. XXXI.

8) *Tert.* adv. Marc. I, 15. 16. Cf. *Iren.* III, 11. n. 2.

9) *Iren.* adv. Haer. I, 29. n. 4.

10) *Iren.* I, 30. *Tert.* Praescr. XLVII. *Epiph.* H. XXXVII. *Theod.* H. F. I, 14. *Aug.* Haer. XVII.

11) *Leo.* Epl. XV. ad Turib.

12) *Phot.* adv. Manich. II, 3.

13) *Rayner.* Summ. adv. Cathar. *Bonacurs.* Vita haeretic. prol. *Moneta* I, 8. §. 1 sq. II, 2. 3.

14) *Euthym. Zigab.* Victoria de impia et multiplici execrabilium Messalaniorum secta (*Gall.* XIV, 293 sq.).

doxe Meister Eckard läßt die Weltschöpfung ein Werk des frommen Menschen grade wie Gottes seyn, und geht so weit, zu behaupten, mit einem solchen frommen Menschen thue Gott Alles, und ohne ihn sey er nicht im Stande das Geringste zu thun [1]).

Die origenistische Vorstellung, wonach die Körperlichkeit nur eine Folge und Strafe der Sünden ist, welche ein Theil der Geister begangen hat, widerlegt Augustin durch die Betrachtung, daß wenn dem so wäre, der Teufel einen viel gröberen Körper haben müßte, denn der Mensch (**Civ. dei XI, 23. n. 2.**), daß also die verschiedenen körperlichen Gestaltungen als eben so viele Ausdrücke der besondern Sünden genommen werden müßten, und wir sonach, wenn zehn Geister dieselbe Sünde begangen haben würden, mit zehn Sonnen gesegnet seyn würden (**ibid.**), daß eine solche Ansicht auch mit der Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde unvereinbarlich sey [2]). Thomas fügt hinzu, daß dieser verkehrten Ansicht zu Folge die gegenwärtige materielle Welt nur als ein Werk des Zufalls, weil nämlich die Geister unglücklicher Weise sündigten, betrachtet werden könnte [3]).

Auch Manes faßt die Welt als eine bloße Befreyungsanstalt und als Apparat zur Wiedergewinnung der in die Knechtschaft des bösen Prinzips gerathenen Lichtgeister [4]). Nach Scotus Erigena ward die räumliche Welt wegen vorhergesehener Materialisirung des Menschen (**div. Nat. II, 12.**) hervorgebracht. Daß vor dieser Welt andere Welten gewesen, und nach ihr wiederum andere seyn werden, meinte Clemens von Alexandrien (*Phot.* **Cod. CCXXXV.**) und nach

---

**1) Quidquid proprium est divinae naturae, hoc totum proprium est homini justo et divino. Propter hoc iste homo operatur, quidquid deus operatur et creavit una cum deo coelum et terram et est generator verbi aeterni et deus sine tali homine nesciret quidquam facere. Art. XIII.**

**2) *Aug.* ad Oros. cont. Priscill. et Origen. n. 10.**

**3) Summ. P. I. qu. LXV. Art. II.**

**4) *Aug.* Nat. bon. c. XLII. *Archel.* Disput. cum Manete. c. VII.**

ihm Origenes [1]), und dies darum, weil sie sich Gottes Macht nicht anders, denn als wirkende und schaffende vorstellen konnten. Wie sie damit noch keine Weltewigkeit setzten, leuchtet ein; es war allzeit eine Welt und wird allzeit eine seyn, aber nicht dieselbe, womit also die Ewigkeit negirt wird. Eine Weltewigkeit lehrten die Katharer [2]), Meister Eckard [3]), der jedoch seine Irrthümer, wie bekannt, retraktirte [4]). Die Einbildung von einer unendlich ausgedehnten Welt hegte Descartes [5]), und merkwürdig, seine Meinung fand sogar bey dem protestantischen Theologen Wittich (**Theol. pacifica c. VIII.**) Anklang, sonst aber protestantischer, und katholischer Seits ohnehin, heftigen Widerspruch [6]). Wie Bruno und Spinoza eine Weltunermeßlichkeit annahmen, ist jedermann bekannt und begreiflich. Thomas macht über die Vollkommenheit der materiellen Welt die Bemerkung, wenn dieselbe auch **extensive** und **diffusive**, wie er sich ausdrückt, besser sey als der Mensch, so sey sie es doch nicht **intensive** und **collective** (**Summ. P. I. qu. XCIII. Art. II.**), und so könne man nicht sagen, daß sie mehr als der Mensch Gottes Ebenbild sey (**ibid.**); in der Natur sey Gottes Aehnlichkeit nur **per modum vestigii**, wie er sich ausdrückt, man gewahre in dem Werke die Hand des Werkmeisters, in dem Menschen hingegen finde sich Gottes Aehnlichkeit **per modum imaginis**, er sey dessen Abbild (**ibid. Art. VI.**).

---

1) **Princ. III, 5. n. 3. 4. Cfr. *Phot.* Cod. CCXXXV.**

2) **Omnes creaturas esse ab aeterno bonas, creaturas cum deo bono, et malas cum malo deo, et quod creatores non praecedant creaturas in aeternitate, sed causâ, et quod creaturae ex deo sunt ab aeterno, sicut splendor vel radii in sole, qui non praecedit radios suos tempore, sed tantum causa vel natura. *Rainer. Sacchon.* Summ. c. Catharos.**

3) **Art. I—III. ap. *Raynald.* 1321. n. 71. *Argentré* Coll. jud. de nov. err. T. I.**

4) ***Raynald.* ann. 1329. n. 72.**

5) **Princ. Philos. P. II. n. 21.**

6) ***Huet.* Censur. philos. Cartesian. c. V. n. 3. *Wits.* in Symb. apl. exercit. VIII. §. 31. *Werenfels.* Diall. de finibus mundi.**

## Fortsetzung.

### Von dem Menschen.

Einige Hauptpuncte — die Lehren vom ersten und wesentlichen Bedürfnisse — abgerechnet, ist wie in der Schrift, so in der Kirche in Beziehung auf die Anthropologie manches nicht bestimmt ausgesprochen und daher der Speculation viel freyes Feld belassen, so daß sich auch hier neben den strengen Dogmen eine Menge Theologumena finden.

Von dem Menschen finden wir bey den Kirchenschriftstellern die zwey Definitionen: die eine, wonach er ein von einem Körper bedienter Geist [1]), und die andere, wonach er ein vernünftiges Thier [2]) ist. Seine Dignität im Verhältniß zum Universum versinnbilden und paraphrasiren sie in Zunge der Creatur (*Aster.* Incarn. II.), Taufe des Universums (*Greg. Nyss.* opif. Hom. c. III.), Epopten der sichtbaren Welt [3]), Mysten der unsichtbaren [4]), und in dem vielfach vor-

---

1) *Arnob.* adv. Gent. II, 23. *Orig.* in Joh. T. X. n. 29. *Method.* conv. dec. virgg. Or. VI. *Bas.* Τοῦτο γὰρ ἐστὶ ἄνθρωπος, νοῦς ἐνδεδεμένος προσφόρῳ καὶ πρεπούσῃ σαρκὶ. Hom. XXI. quod mundanis non adhaerend. n. 5. *Greg. Nyss.* Ἄνθρωπος ἐστὶ ποίημα θεοῦ λογικὸν κατ' εἰκόνα γινόμενον τοῦ κτίσαντος αὐτὸν. Or. I. in illud faciam. hom. Συγκρινόμενος ὁ ἄνθρωπος λογικόν τι χρῆμα καὶ διανοητικὸν ἐστὶ, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικὸν. Or. Cat. c. XXXIII. *Aug.* Homo igitur . . . . anima rationalis est, mortali atque terreno utens corpore. Mor. Eccl. cath. XXVII. n. 52. *Ambr.* Isaac. et anim. c. VIII. n. 79. *Greg. M.* Diall. IV, 3.

2) *Athan.* Ἄνθρωπος ἐστὶ ζῶον νοερὸν αἰσθητικὸν θείου νοῦ καὶ ζωῆς αἰωνίου δεκτικὸν. De Comm. essent. P. F. et Sp. S. n. 53. *Greg. Nyss.* Hom. opif. VIII. virgin. c. XII. *Bas.* adv. Eun. l. IV. *Gelas.* (Caes) ap. *Anast.* Presb. antiqq. PP. doctrina de incarn. c. XV.

3) *Greg. Naz.* Οἷόν τινα κόσμον δεύτερον, ἐν μικρῷ μέγαν . . . προσκυνήτην μικτὸν ἐπόπτην τῆς ὁρατῆς κτίσεως, μύστην τῆς νοουμένης. Or. XXXVIII. Carm. II, 86—91.

4) *Lactant.* Sicut mundum propter hominem machinatus est, ita psum propter se tanquam templi divini antistitem spectatorem operum rerumque coelestium. Ira dei XIV. *Greg Naz.* Or. XXXVIII.

kommenden Ausdruck Mikrokosmus [1]), Welt der Welt [2]). Die Zeitlichkeit und Schöpfung des Menschengeschlechts war in der Lehre von der Geschaffenheit aller Dinge außer Gott mit bekannt. Wenn die heidnischen Philosophen, um so dem aus der Neuheit der Künste und Wissenschaften gegen die Ewigkeit des Menschengeschlechtes gebildeten Argumente zu entgehen, behaupteten, in frühern Catastrophen seyen diese Künste und Wissenschaften eben untergegangen, so bemerkt Augustin gut: **dicunt, quod putant, non quod sciunt (Civ. dei XII, 10. n. 1.).**

Wie Pythagoras, Plato, die Stoiker, so statuirten auch die Manichäer, daß die Seele eine göttliche Partikel sey [3]). Augustin widerlegte diese Meinung in seinen Schriften gegen die letztgenannten, und besonders in dem gegen Vincentius Victor geschriebenen Buche **de origine animae.** Auch die Theologen des Mittelalters bekämpfen diesen Irrthum, der sich übrigens bey Spinoza (**Ethic. P. II. prop. IX.**), Poiret (**Oecon. div. I, 10. §. 2. 20.**), Böhme, Weigel und manchem Mystiker reproducirt findet. In **Gen. II, 7.** wollten manche von den Doctoren nicht die Schöpfung der Seele [4]), sondern nur deren Erfüllung mit einer höhern geistigen Kraft anerkennen, wogegen Augustin für die entgegensetzte Meinung Parthey nimmt (**Civ. dei III, 24.**).

Gegen die bey Juden [5]) und Heiden [6]) gangbare, auch bey

---

1) *Greg. Naz.* **Or. XXXVIII.** *Aug.* **ad Oros. cont. Priscill. et Orig. n. 11.**

2) *Method.* **ap. Epiph. Haer. LXIV, 18.** *Const. apl.* **VII, 34.**

3) *Hier.* **Epl. XXXVIII. ad Pammach. de error. Joh. Hieros.**

4) *Tat.* **adv. Graec. XII.** *Orig.* **Princ. I, 3.** *Tert.* **Bapt. c. V.** *Cyp.* **Epl. ad Jubaj.** *Bas.* **in Ps. XLVIII.** *Cyr.* **in Joh. l. IX. c. XLVII.** *Ambros.* **Parad.**

5) *Philo.* Ἰδεα τις, ἢ γένος, ἢ σφραγίς, νοητὸς, ἀσώματος, οὔτ' ἄρρην, οὔτε θῆλυ, ἄφθαρτος φύσει. **Mund. opif. Cf.** *Maim.* **Mor. Nebock. P. II. c. XX.**

6) *Beros.* (**ap.** *Eus.* **Chron. I, 2. n. 4.**) *Plato* (**ap.** *Eus.* **P. E. XII, 12.**).

manchem christlichen Lehrer [1]) vorkommende Idee, daß der ursprüngliche Mensch androgyn gewesen sey, hat Augustin mit allem Ernste Einspruch gethan (Gen. lit. III, 22.); nichts destoweniger hat später Scotus Erigena dieselbe wiederum hervorgesucht (div. Nat. II, 6.), und welches Gewicht die Theosophen auf diese Ansicht legen, ist bekannt [2]). Auch gegen die andere Meinung, daß das Weib nur wegen des vorgesehenen Falles erschaffen worden [3]), hat Augustin sich sehr bestimmt und scharf ausgesprochen. Nach ihm würde auch ohne Fall Generation und Geburt Statt gefunden haben, ganz in derselben Weise wie gegenwärtig, abgerechnet die Libidinosität bey der Generation, wie den Schmerz bey der Geburt [4]). Auch Irenäus erkennt dem Menschen ursprünglich die Bestimmung zur organischen Fortpflanzung zu [5]); dagegen meint Gregor von Nyssa, ohne Fall würde nur eine Vermehrung des Menschen in einer ganz geistigen Weise Statt gefunden haben (Hom. opif. c. XVII.), welcher Ansicht Scotus Erigena ganz beypflichtet (div. Nat. II, 6.), indessen die Scholastiker genau an der von Augustin vorgetragenen, auch sonst allgemein angenommenen Ansicht halten [6]).

Schon in den ältern Zeiten findet sich die Meinung, die Schöpfung des Menschen habe zum Zwecke, die gefallenen Engel zu ersetzen. Honorius von Autun bemerkt hiergegen, keine Gattung werde für eine andere, keine Art für eine andere, so auch kein Mensch für einen Engel gesetzt, auch

---

1) Cfr. *Basil.* de virginit. *Greg. Nyss.* Hom. opific.

2) Böhme, Pordage, Bourignon, Kanne, Bader.

3) *Ath.* in Ps. L. *Eus.* in Ps. IV, 1. L, 7. *Amphil.* Hom. in mul. peccatric. n. IV. *Greg. Naz.* Carm. II, 123. 124. *Greg. Nyss.* Hom. opific. c. XVII. *Chrys.* in Gen. Hom. XVIII. *Joh. Dam.* Orth. fid. II, 30.

4) Civ. dei XIV, 23—26. Gen. lit. IX, 3. n. 6. Pecc. orig. XXXV. n. 40 sq.

5) Plasmavit eum in augmentum et incrementum, quemadmodum scriptura dicit crescite et multiplicamini. IV, 11. n. 1.

6) *Thom.* P. I. qu. XCVIII Art. I. II.

sey der Mensch ein Zweck für sich, mit seiner eignen Stellung im Universum (**Summ. qu. III. in *Pez.* Anecd. T. II. p. 207.**); darum behielt aber diese Meinung dennoch bis in spätere Zeiten ihre Freunde. Auch nach Jacob Böhme ist der Mensch erschaffen, um den **locus**, Thron, welcher durch Lucifers Fall erledigt worden ist, als Engelfürst einzunehmen (Menschwerd. Jesu Chr. Th. **I. c. II. n. 9.**). Nach Malebranche bezweckt die Schöpfung des Menschen nur die sichtbare Darstellung der unsichtbaren Unterschiede der Geister in Beziehung auf die göttliche Gnade und ihre Mitwirkung mit derselben (**de la nature et de la grace c. XXXIII.**).

Die von Pythagoras und Plato, auch von Josephus und Philo beliebte Trichotomie des Menschen in σῶμα, ψυχὴ, πνεῦμα sehen wir auch bey den Kirchenvätern vielfach in Gebrauch, wozu auch selbst die Schrift, ob sie gleich in der Regel nur zwey Bestandtheile des Menschen aufzählt [1]), doch in einigen Stellen [2]) eine Berechtigung zu bieten schien. Justin läßt den Geist in der Seele, wie diese im Leibe wohnen (**1. de Resurr.**); doch weiß er wiederum auch nur von Seele und Leib [3]). Nach Tatian ist das πνεῦμα das höhere göttliche Princip, welches sich in dem Frommen findet (**Graec. XII. XIII.**). So haben auch nach Irenäus nur die Frommen das πνεῦμα, die Bösen nur Leib und Seele [4]); der Mensch als solcher besteht aus Leib und Seele [5]); die Seele ist vernünftig (**IV, 39. n. 1.**), frey (**IV, 37. V, 9. n. 1.**), unsterblich (**V, 13. n. 3.**); aber zur höheren Vollkommenheit, und zur Vollendung des Menschen als solchen gehört der Geist [6]). Cle-

---

1) *Gen.* **II, 7.** *Eccl.* **III, 17. XII, 7.** *Job.* **XIII, 14.** *Ez.* **XXXVII, 10.** *Ps.* **XVI, 9. 10 etc.** *Matth.* **X, 28. XXVII, 50.** *Luc.* **XXIII, 46.** **I** *Cor.* **VI, 16 sq. VII, 35.** *Act.* **VII, 58 etc.**

2) *Dan.* **III, 86.** **I** *Thess.* **V, 23.** **I** *Cor.* **II, 14. XV, 45.** *Heb.* **IV, 12.**

3) **Apol. I. n. 8. 20. Dial. cum Tryph. c. IV. V.**

4) *Iren.* **II, 33. n. 5. V, 12. n. 2.**

5) **Substantia nostra, id est animae et carnis adunatio. V, 8. n. 2.**

6) **Perfectus autem homo commixtio et adunitio est animae assu-**

mens ſetzt gleichfalls die ψυχὴ dem πνεῦμα entgegen (Str. VII, 12.), gibt aber hinwiederum ausdrücklich Leib und Seele als ſubſtantiale Theile des Menſchen an [1]). Origenes unterläßt es nicht, ſich der Trichotomie zu bedienen [2]); aber er erkennt darum doch nur zwey Theile des Menſchen [3]), faßt die Seele als das unentſchiedene, indifferente, welches durch Vereinigung mit dem Leibe ſich materialiſirt, wie durch Vereinigung mit dem Geiſte ſich vergeiſtigt [4]) und guter Werke fähig macht [5]), und macht ferner darauf aufmerkſam, wie in der Schrift πνεῦμα an vielen Stellen die Seele bezeichne [6]).

So bedient auch Tertullian ſich der Trichotomie (Marc. V, 15.), namentlich in ſeiner Claſſification des Menſchengeſchlechts, worin die Katholiken als Pſychiker und die Montaniſten als Pneumatiker figuriren. Bey all dem ſtatuirt er nur zwey ſubſtantiale Theile im Menſchen [7]), läßt die denkende Seele auch die den Leib belebende (anim. X sq.), spiritus nur eine Bezeichnung einer Function, der Spiration nämlich, animus nur die denkende und wollende Thätigkeit der anima ſeyn (ibid. XII. XIII.). Lactantius erklärt es für eine von den heidniſchen Philoſophen ſtark ventilirte und

---

mentis spiritum patris, et admixta ei carni, quae est plasmata secundum imaginem dei. V, 6. n. 1. Cfr. 9. n. 1; 12. n. 1.

1) Str. IV, 3. 25. 26. V, 12.

2) In Matth. T. XVI. n. 9. XII. n. 20. XIV. n. 3. Joh. T. VI. n. 7. XXXII. n. 11. In Matth. Comm. ser. n. 57. 62.

3) Princ. II, 8. n. 3. 4. In Matth. T. XVII. n. 27. Rom. l. VI. n. 6.

4) Princ. III, 4. n. 1—5. In Matth. T. III. Joh. T. XXXII. n. 11. Rom. l. I. n. 5. 18. VI. n. 4.

5) In Gen. Hom. I. n. 15.

6) Πνεῦμα δὲ ἡ γραφὴ ποτὲ μὲν τὴν διάνοιαν καλεῖ . . . ποτὲ δὲ τὴν ψυχὴν . . . ποτὲ δὲ τὸ συνεζευγμένον τῇ ψυχῇ συνειδὸς. In Ps. XXX, 6.

7) Ex hac dupplicis substantiae (spir. et corp.) congregatione confectus est homo. Poenit. c. III. Hic (homo) cum ex duabus substantiis constet, ex corpore et anima. Adv. Marc. IV, 37. Scorpiac. c. IX. Cult. foem. II, 7. Resurr. carn. XXXIV.

schwer zu lösende Frage, ob anima und animus zwey verschiedene Dinge seyen (opif. hom. XVIII.). Ephrem findet in Leib, Seele, Geist ein Abbild der göttlichen Trias (adv. Scrut. Serm. XVIII.), und theologisirt, der h. Geist sey mit dem Leibe, der Sohn mit der Seele, der Vater mit unserm Geiste zunächst vereinigt (ibid.), der Geist werde am Ende die Seele, die Seele den Leib clarifiziren (Parad. serm. IX.); hinwiederum sagt er ausdrücklich, das denkende Princip sey auch das den Leib belebende (de Inspir. T. II. p. 323. Gr.). So findet auch Epiphanius in Geist, Seele, Leib, als einer irdischen Trias, das Bild der himmlischen (Anc. LXXXII.). Dagegen sind, näher betrachtet, Athanasius [1]), Gregor von Nazianz (Or. XL.), Gregor von Nyssa [2]), Basilius [3]), Augustin [4]) Dichotomisten und ganz entschieden Hieronymus [5]), Chrysostomus [6]), Nemesius [7]), Johann von Damaskus (Orth. fid. II, 12.). Höchst bemerkenswerth ist, daß Alle das

---

1) De Comm. essent. patris, fil. et Sp. S. n. 4.

2) De anima. De opific. hom. c. VIII. De beatitud. Or. VII.

3) Homil. in ill. attende tibi ipsi. n. 3.

4) Homo, qui constat anima et corpore. Civ. dei XIII, 11. n. 1. Homo non est corpus solum, vel anima sola, sed qui ex anima constat et corpore. Ibid. XIII, 24. n. 2. Animus cujus praesentia corpus vivit et regitur, et dolorem pati potest et mori non potest. Ibid. XXI, 3. n. 2.

5) Alii ex hoc loco (I Thess. V, 23.) triplicem in homine volunt affirmare substantiam: Spiritus, quo sentimus, animae, qua vivimus, corporis, quo incedimus. Sunt, qui ex anima tantum et corpore subsistere hominem disserentes, spiritum in eo tertium, non substantiam velint intelligi, sed efficentiam, per quam et mens in nobis et sensus et cogitatio et animus appellantur: et utique non sunt tot substantiae, quot nomina. Ad Hedib. n. XII. Ita et anima inter humum et ignem, hoc est inter carnem spiritumque consistens, quando se tradiderit carni, caro dicitur, quando spiritui, spiritus appellatur. In Gal. V, 17. Cf. cont. Pelag. Dial. l. III.

6) De prophet. obscur. II, 3. In Gen. hom. XXI. n. 6.

7) Natur. hom. c. I. Τὸν ἄνθρωπον ἐκ ψυχῆς νοερᾶς καὶ σώματος κατασκεύασθαι etc.

Leben als Vereinigung der Seele mit dem Leibe und den Tod als deren Trennung bezeichnen [1]), so wieder dichotomisiren.

Der Trichotomie bedienten sich Gnostiker [2]) und Montanisten zur Bezeichnung der verschiedenen Vollkommenheitsstufen und Perioden des Menschengeschlechts; sie bildete, wenn nicht die erste Grundlage [3]), doch einen Anhaltspunct für den Apollinarismus, ebenso für den Manichäismus mit seiner Behauptung einer doppelten Seele im Menschen [4]), weshalb denn auch die Dichotomie immer mehr in Aufnahme kam, bis wir dieselbe sogar bey Gennadius unter den Kirchenlehren aufgeführt sehen (**Dogm. Eccl. XV.**), wohingegen in der griechischen Kirche [5]) noch Manche fort trichotomisiren. Die lateinischen Theologen des Mittelalters halten fest, daß in dem Menschen nur eine denkende und dazu nicht noch eine andere vegetative Seele ist [6]), was Clemens V. im Concil von Vienne (1311) bestätigte [7]). Die Trichotomie hat nichtsdestoweniger auch in der spätern Zeit, namentlich bey Theosophen und Mystikern sich in Ansehen erhalten [8]). Gegen die pantheistische von Averroes (**cfr.** *Arist.* **II, 3.**) in Umlauf gesetzte, und selbst in Augustin (**de quantit. anim.**) einen Halt suchende Vor-

---

1) *Iren.* **V, 7. n. 1. 2.** *Clem.* **Str. VII, 12.** *Orig.* **in Rom. l. VI. n. 6. In Matth. Comm. Series. n. 138.** *Tit. Bost.* **adv. Manich. II, 12.** *Aug.* **Civ. dei XIII, 11. n. 1; 24. n. 2 etc.**

2) *Iren.* **adv. Haer. I, 8. n. 3.**

3) *Nemes.* **de natur. hom. c. I.**

4) *Aug.* **de duab. animab. cont. Manich.**

5) **Z. B. bey** *Dion.* **div. Nom. c. I. §. 6. IV. §. 7.** *Nicet.* **Thes. orth. fid. II, 57.**

6) *Alcuin.* **Conf. fid. P. III. c. XXX.** *Thom.* **P. I. qu. LXXVI. Art. III. IV.** Die scheinbare Tetrachotomie bey *Scot. Erig.* **div. Nom. II, 13.** ist offenbar eine Dichotomie.

7) **Doctrinam omnem seu positionem temere asserentem aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei praedicto sancto approbante concilio reprobamus.**

8) Paracelsus, Böhme, Weigel, Kanne, Schubert.

stellung, wonach alle Menschen nur Eine Seele haben sollen, hatte schon Ratrammus, und später noch die Scholastik zu polemisiren [1]). Erneuert wurde sie von Cardanus, und verurtheilt vom Lateranensischen Concil (1513. **Sess. VIII.**). Nach Pordage sind im Menschen drey Seelen, nämlich 1) der göttliche Geist, 2) die englische Seele und 3) der creatürliche Geist aus der Gestirnwelt (der Leib nämlich), letzterer ein Produkt der Sünde.

## Fortsetzung.

### (XXX.) Gottes Ebenbild im Menschen.

Die hohe Dignität des Menschen war bey allem Schwanken über dessen innere Natur immer anerkannt [2]); auch sehen wir die Würde seines Leibes gegen den gnostischen und manichäischen Pseudospiritualismus überall in Schutz genommen. Der einzige Origenes macht hiervon eine Ausnahme, indem er gleichwie der Dokete Cassian [3]) behauptete, zur Strafe und Läuterung sey der Geist des Menschen in den Leib eingekerkert [4]); doch ist er weit davon entfernt, dualistisch den Leib für ein Böses zu erklären, vielmehr erklärt er ihn für ein nothwendiges Heilmittel, was auch zur Entschuldigung von Gregor von Nyssa (**anim. et resurr.**) und Gregor von Nazianz (**Or. XXXVIII.**) und Anderer, welche sich in diesem Stücke dem Origenes nähern, gelten möge.

Gemäß der so klaren Aussage der Schrift lehrten alle Kirchlichen, was auch die Heiden schon einigermaßen erkannt hatten [5]), daß der Mensch nach Gottes Ebenbild und Gleich-

---

1) Cfr. Hist. lit. de la France IV, 259.

2) *Greg. Nyss.* de opific. hom. *Lactant.* de opific. hom. *Nemes.* de natur. hom. *Ambros.* de dignit. cond. hum.

3) *Clem.* Str. III, 14. Cfr. *Tert.* Neque enim, ut quidam volunt, illae pelliceae tunicae, quas Adam et Eva paradisum exuti induerunt, ipsae erunt carnis ex limo reformatio. Res. carn. VII.

4) *Theoph. Alex.* l. Paschal. I. *Hier.* Epl. XXXVIII. ad Pamm. cont. Rufin. l. I.

5) *Arist.* anim. I, 2. *Cic.* legg. I, 7. 8. *Ovid.* Metam. I, 76 sq. *Senec.* Prov. c. I. Cfr. *Lact.* Inst. div. II, 10. *Heyne* ad Aen. I.

niß erschaffen sey. Was unter dem Ebenbild Gottes zu verstehen, erklärt Epiphanius[1]) für ein unauflösliches Problem; auch Theodoret erklärt gradezu, dieses nicht zu wissen (in Gen. qu. XX.), die Uebrigen haben es versucht, die Frage zu lösen. Justin findet das Ebenbild in dem Leibe des Menschen (de Resurr.), ebenso Irenäus (H. V, 6.); die Aehnlichkeit hingegen findet er in der Seele, in der Vernunft und Freyheit (H. IV, 4. n. 3.) und im Zustande der Gnade[2]). Nach Tertullian ist der Mensch das Ebenbild (Exh. cast. I.), die Aehnlichkeit aber besteht in der Vernunft (Prax. V.), Freyheit (Marc. II, 3.), Heiligkeit (Exh. cast. I.), Ewigkeit (Bapt. V.). Auch nimmt er an, Adam sey nach der Form des Leibes, mit welchem Christus erscheinen sollte, gebildet worden (Resurr. carn. VI. Prax. V, 6.), welche Idee sich auch schon bey Irenäus (V, 6.) findet. Audai der Anthropomorphit meinte, Gott habe den Leib des Menschen nach dem Muster des seinen geformt[3]). Die Alexandriner lehrten dagegen entschieden, nicht in dem Leibe als dem Schlechtern, sondern im Geiste als dem Bessern am Menschen müsse die Gottes-Ebenbildlichkeit gesucht werden[4]); ebenso Eusebius (in Ps. VIII, 3.), Gregor von Nyssa[5]) und die übrigen griechischen Lehrer mit Ausnahme des Epiphanius, welcher gegen diese Meinung sehr viel, man kann aber nicht sagen Gründliches, zu erinnern hatte (H. LXX. n. IV. V.). Ganz wie die Alexandriner sprach sich unter

---

Exc. XIV. ad Aen. IX. Exc. I. Opusc. acad. vol. III. p. 24. Daß der menschliche Logos vom göttlichen *Epicharm.* (ap. *Eus.* Praep. Ev. XIII, 13.).

1) Haer. LXX. n. 2. 3 sq. Ancor. n. LV.

2) Si autem defuerit animae spiritus, animalis est vere, qui est talis et carnalis derelictus, imperfectus est, imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero assumens per spiritum. V, 6. n. 1.

3) *Epiph.* H. LXX. n. 2 sq. Ancor. n. LV.

4) *Clem.* Str. V, 14. VI, 14. *Orig.* Cels. VI, 63. VIII, 49. Princ. IV, 37. Gen. hom. I. n. 13. H. XIII. n. 4. Cfr. *Philo* Opif. mundi T. I. p. 16. ed. *Mang.*

5) Orat. in illud: faciamus hominem.

den Lateinern Augustin aus[1]), dem auch die Scholastiker folgen[2]). Anlangend den Unterschied von Ebenbildlichkeit und Aehnlichkeit, so wird dieser von Cyrill (adv. Anthrop. c. V.) gradezu geläugnet, von den Uebrigen hingegen mit Recht[3]) anerkannt, wenngleich auf verschiedene Weise entwickelt.

Die Meisten setzen die Ebenbildlichkeit in die von Gott verliehene geistige Anlage, und die Aehnlichkeit in deren vollkommene Entwickelung mittels unserer Selbstthätigkeit[4]), und nun weiter bald in die Entwickelung unserer Vernünftigkeit und Erkenntniß[5]), bald in die Freyheit[6]), bald in die Vernünftigkeit und Freyheit zusammen[7]), bald in die Sittlichkeit und Heiligkeit[8]), in die Mittheilung des h. Geistes[9]), Unsterblichkeit[10]), Viele ins ἀρχικὸν d. i. die Herrschaft über das

---

1) Civ. dei XIII, 24. n. 2. Gen. lit. VII, 25. n. 35. Trin. XIII. n. 12 etc.

2) *Thom.* P. I. qu. XCIII. Art. VI.

3) *Aug.* Sunt, qui non frustra intelligunt duo dicta esse, ad imaginem et similitudinem; cum si una res esset unum nomen sufficere potuisset. De qu. LXXXIII. q. LI.

4) *Clem.* Str. II, 22. *Orig.* Princ. III, 6. n. 1. Cels. IV, 30. *Bas.* in Ps. XLVIII. n. 8. *Greg. Nyss.* Or. in verba faciam. homin. *Amb.* dign. cond. hum. c. II. III.

5) *Clem.* Str. V, 14. VI, 14. *Tert.* Prax. V. *Aug.* Trin. XII, 7. 8. 12. und sonst oft. *Amb.* Hex. VI, 8.

6) *Tert.* Marc. II, 5. 6. *Tit. Bost.* Οὕτω μὲν δὴ τὸν ἄνθρωπον τετίμηκεν ὁ θεὸς κατ' εἰκόνα ἑαυτοῦ δημιουργήσαντος αὐτὸν, ἵν' ὥσπερ αὐτὸς ἐλευθερότητι φύσεως ἀγαθὸς, οὕτω δὴ καὶ ὁ ἄνθρωπος ἐλευθερότητι προθέσεως ζηλωτὴς ὑπάρχῃ θεοῦ. Adv. Manich. II, 5. *Hier.* Epl. CXLVI. *Mac.* Hom. XV. *Joh. Dam.* Orth. fid. III, 14.

7) *Novat.* Trin. c. I. *Bas.* in Ps. XLVIII. n. 8. *Greg. Nyss.* Opif. hom. c. IV. V. Orat. cat. VI. *Ephr.* de virt. et passion. *Cyr. Alex.* in Joh. l. IX.

8) *Clem.* Str. II, 22. *Orig.* Cels. VI, 63. *Tert.* Exh. cast. c. I. *Method.* (ap. *Phot.* Cod. CCLVII.) *Cyr.* cont. Anthropom. c. II. III. *Amb.* de bono mort. c. V. *Pet. Chrys.* Serm. CXX.

9) *Cyr.* Thes. XXXIV. Dial. VI.

10) *Tert.* Baptism. V. *Aug.* Trin. XIV. n. 4. 6.

Universum[1]), wie besonders die Antiochener; in den mikrokosmischen Charakter setzt es Theodor von Mopsuestia (ap. *Theodoret.* in Gen. qu. XX.). Das Ebenbild findet in der Ewigkeit, die Aehnlichkeit in der Sittlichkeit Alcuin (in Gen. interr. XXXIX. Confess. fid. P. III. c. XXX.). Das Ebenbild findet in der Erkenntniß, die Aehnlichkeit in dem Willen, der Liebe Richard von St. Victor (Exceptiones l. I. c. I.), ebenso Thomas (P. I. q. XCIII. Art. VI. IX.). Im ἀρχικὸν finden die Aehnlichkeit Socinianer[2]) und Arminianer, ebenso Semler (Inst. Dogm. §. 122.). Ebenbild und Aehnlichkeit unterscheiden nicht scharf genug die Protestanten, und darin versehen es auch Richard Simon (Hist. crit. V. Test. III, 6.) und Lequien (zu *Joh. Dam.* Orth. fid. II, 12.). Noch ist von Origenes zu bemerken, daß nach ihm dem Menschen ursprünglich nur die Gottesebenbildlichkeit verliehen worden, die Aehnlichkeit aber für die Zukunft aufbehalten worden[3]).

## Fortsetzung.

### Von der Seele.

Die Lehre von der Seele wurde von den Kirchenlehrern nach ihrer hohen Wichtigkeit allzeit anerkannt, davon zeugen ihre zahlreichen Monographien über diesen Gegenstand[4]).

---

1) *Clem.* (Rom.) ap. *Joh. Dam.* Eclog. c. I. *Theoph.* Aut. II, 27. *Clem. Alex.* II, 19. *Eph.* in Gen. I, 26. *Bas.* in Ps. XLVIII. n. 8. *Greg. Nyss.* hom. opif. c. III. IV. *Chrys.* Heb. hom. II. n. 2. Gen. hom. XXI. n. 2. In Gen. Serm. II. n. 2. III. n. 1 sq. *Theodor.* in I Cor. II, 7. Gen. q. XX.

2) *Faust. Socin.* Disput. de statu primi hominis ante lapsum.

3) Εἰ μέν τοι ἐγνώκει (Κέλσος) διαφορὰν τοῦ κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον πρὸς τὸ καθ' ὁμοίωσιν· καὶ ὅτι ἀναγέγραπται εἰρηκέναι ὁ θεὸς, ποιήσομεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἡμετέραν· ἐποίησε δὲ ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ, ἀλλ' οὐχὶ καθ' ὁμοίωσιν ἤδη. Cels. IV, 30.

4) *Justin.* περὶ ψυχῆς. *Tert.* de anima. *Greg.* περὶ ψυχῆς. *Nemes.* Nat. hom. *Aug.* de anim. et ej. orig. *Claud. Mamert.* de statu

An der Subsistenz der Seele wurde in der Kirche nie gezweifelt. Nemesius widerlegte die heidnischen Vorstellungen, wonach sie nur eine Form, Harmonie, Accidens des Körpers seyn sollte (de Nat. Hom. c. II.). Eusebius bewies die Subsistenz der Seele aus dem Leben und der Empfindung [1]). Thomas folgerte dieselbe ebenfalls daraus, daß die Seele wirkt und handelt; Denken ist kein Attribut des Körpers, das Denkende in uns also eine besondere Substanz [2]). Die Natur der Seele betreffend, so foderte man in der ältern Zeit nur die Anerkennung ihres substantialen Unterschiedes vom Körper [3]). Justin [4]) und Tatian [5]) glaubten, um der Unsterblichkeit und Seligkeit den Charakter eines besondern göttlichen Gnadengeschenks zu sichern, die Unkörperlichkeit der Seele, womit eine Incorruptibilität gesetzt wäre, in Abrede stellen zu müssen. Irenäus spricht nur eine Quasi-Unkörperlichkeit für sie an [6]); Tertullian legt ihr, um ihre Unsterblichkeit zu sichern, Untheilbarkeit [7]), auf der andern Seite aber dennoch Körperlichkeit [8]) und sogar (anim. XXXVI.) ein Geschlecht zu. Nach Origenes kommt die Einfachheit nur Gott, und der Seele nur eine Quasi-Immaterialität zu [9]), übrigens sey die Lehre von der Seele mit vielen Schwierigkeiten behaftet (Joh. T. VI.). Methodius behauptet ebenfalls wiederum ihre Ma-

---

anim. *Maxim.* de anim. *Cassiod.* de anim. *Alcuin.* de animae ratione. *Hincmar.* de diversa et multiplici animae ratione.

1) De incorporali l. I. in *Gall.* IV. p. 505 sq.

2) *Thom.* P. I. qu. LXXV. Art. II.

3) *Orig.* Prooem. in Princ. n. 5.

4) Dial. cum Tryph. c. I.

5) Adv. Graec. c. V.

6) Incorporales animae quantum ad comparationem mortalium corporum. V, 7. n. 1.

7) Anim. c. V. XIV. XXXVII.

8) Anim. V—IX. XXII. XXXVI. Carn. Christ. XI. Res. carn. XVII. XLV. LIII.

9) Exh. ad Martyr. n. I. III. XIII. XLVII. Princ. Prooem. n. 9. Princ. I, 1. n. 2. 7.

terialität auf Grund ihrer Passibilität (ap. *Phot.* Cod. CCXXXIV.).

Dagegen stehen für die Unkörperlichkeit der Seele Eusebius (In Luc. XII, 24.), und zwar wegen ihrer Gottähnlichkeit (Praep. Ev. XI, 27.), Nemesius (Nat. Hom. c. II.), Basilius [1]), Gregor von Nyssa [2]), Titus von Bostra (adv. Manich. I, 26.), der Verfasser der apostolischen Constitutionen (VI, 11.), Chrysostomus [3]), Augustin [4]), Claudian Mamertus, welcher sich auf ihre Gottähnlichkeit stützt (stat. anim. I, 5. n. 2.), Anastasius der Presbyter (*Mai.* VII. I. p. 197.), Maximus (de anim.), Isidor (de ordine creat. c. XV.), Hinkmar [5]). Die Unkörperlichkeit der Seele vertheidigen die Scholastiker, und zwar aus der Natur des Denkens [6]).

Die Freyheit der Seele wurde gegen Heiden, Gnostiker und Manichäer, gegen Fatalismus und Dualismus verfochten von Justin [7]), Tatian (Gr. VII.), Theophilus (Autol. II, 27.), Irenäus (IV, 37. n. 2 sq. 39. n. 17 sq.), Minucius Felix (Oct. XXXVI.), Tertullian [8]), Clemens [9]), Origenes [10]), Methodius [11]), Eusebius [12]) und Andern [13]).

1) Hom. in illud: attende tibi ipsi. n. 7. Hom. XX. quod mundan. adhaerend. non sit. n. 5.

2) De anim. et resurrect. T. III. p. 189. ed. *Mor.*

3) In Gen. hom. XXI. n. 6. XIII. n. 3. De Proph. obscur. II. n. 5. Hom. in illud: ego dominus deus feci lumen. n. 1.

4) Civ. dei VIII, 5. Trin. II, 8. n. 14. Gen. lit. XII, 33. n. 62. VII, 21. n. 27. schwankend hingegen de anim. l. II. n. 7.

5) De diversa et multiplici animae ratione. c. I

6) *Thom.* P. I. qu. LXXV. Art. II.

7) Tryph. CII. Apol. I. n. XXVIII. XLIII.

8) Adv. Marc. II, 5. 6. anim. XXI. XXII.

9) Str. II, 4. III, 9. IV, 23. V, 13. VI, 12.

10) Princ. Prol. n. 5. II, 9. n. 6. Matth. T. X. n. 11.

11) De lib. arbitr. (ap. *Leont.* Rer. Sac. l. II. in *Mai.* VII. p. 92.) lib. de resurr. ibid.

12) Isagoge fragm. (ap. *Leont.* et *Joh.* Rer. Sacr. l. II. *Mai.* VII, 95.)

13) *Macar.* (ap *Leont.* cit. p. 94.) *Basil.* in Ps. XLVIII. *Nemes.*

Sie berufen sich auf das Selbstbewußtseyn [1]), auf den Widerspruch, in welchen diejenigen, welche die Freyheit läugnen, mit sich gerathen, da sie sich so benehmen, als erkennen sie die Freyheit an, wo sie z. B. die Fehler ihrer Untergebenen strafen (*Aug.* **Epl. CCXLVI.**); auf die Thatsache, daß Gott den Menschen zur Frömmigkeit ermahnt, was er nur thue, weil derselbe frey ist (*Iren.* **IV, 37. n. 3.**), auf das Beyspiel Adams, dem Gott ein Gebot gegeben und eine Strafe angedroht (*Tert.* **Marc. II, 3.**); nur ein freyer Dienst und Gehorsam könne Gott gefallen [2]), uns als Vernünftigen ziemen [3]), ohne Freyheit keine Sittlichkeit [4]), kein Verdienst [5]), sie gehöre zur Intellectualität [6]), unterscheide den Menschen vom Thiere [7]), constituire die Gottähnlichkeit [8]) und einst die Seligkeit [9]).

Daß die Freyheit über ihren Anfangszustand, wo sie das Vermögen zu sündigen hat (*Clem.* **str. VI, 12.**) hinausgehen, ihren Anfang und ihre Unvollkommenheit überwinden (*Iren.* **IV, 38. n. 3. 4.**) und in die Unmöglichkeit zu sündigen über-

---

**Nat. hom. c. XXXIX sq.** *Ephr.* **de libert.** *Archel.* **Disput. cum Man. XXXII.** *Tit. Bostr.* **adv. Manich. II, 3.** *Const. apl.* **VI, 11.** *Chrys.* **in Gen. hom. XIX. n. 1. XX. n. 3. XXII. n. 1.** *Aug.* **lib. arbitr. ll. 3.** *Hier.* **adv. Jovin. l. II. P. II. T. IV. p. 195.** *Mart.*

1) *Tit. Bostr.* **adv. Manich. II, 3. 6.**

2) *Method.* **lib. arbitr.** *Bas.* **quod deus non est auct. mali. c. VI. VII.** *Chrys.* **in Matth. Hom. XXII. n. 6.** *Aug.* **vera Rel. c. XIV. n. 27.**

3) *Ephrem.* **adv. Scrut. serm. XXXI.**

4) *Orig.* **Cels. IV, 3. (Pseudo-)** *Clem.* **Recogn. IX, 4.** *Greg. Nyss.* **hom. opif. c. XVI. Or. cat. XXXI.** *Tit. Bost.* **adv. Man. II, 3.** *Chrys.* **de Anna Serm. I. n. 2 etc.**

5) *Justin.* **Apol. I. n. 43.** *Iren.* **IV, 37. n. 2. 6. 7.** *Tert.* **Marc. II, 6. 7.** *Greg. Naz.* **Carm. jamb. XVIII, 122 sq.** *Hier.* **adv. Jovin. l. II. T. IV. p. 195.** *Mart.*

6) *Orig.* **Princ. III, 1. n. 3.** *Greg. Nyss.* **Or. cat. XXXI.** *Joh. Dam.* **Orth. fid. III, 18.**

7) *Aug.* **in Ps. CI. Serm. I. n. 11.**

8) *Iren.* **IV, 37. n. 4.** *Tert.* **Marc. II, 3. 6.** *Mac.* **hom. XV.** *Tit. Bost.* **adv. Manich. II, 3.** *Joh. Dam.* **Orth. fid. III, 14.**

9) *Iren.* **IV, 37. n. 6. 7.**

gehen müsse (Ibid. IV, 37. n. 6; 38. n. 1. 2.), und ihre Vollendung feyere, wo sie über Sünde (*Aug.* Ench. CV.) und Lüste sich erhoben hat (*Clem.* str. III, 5.), haben die Aeltesten schon recht gut angemerkt. In dieser Selbstentwickelung werde das Gute — des Menschen Eigenthum [1]). Nur die Ophiten lehrten, daß die Freyheit eben mit dem Falle und durch ihn beginne, und die Pelagianer, daß die Größe der Freyheit nach jener der Versuchlichkeit zu bemessen sey, was Augustin mit Recht gräulich nennt (cont. Jul. Op. imp. IV, 32.).

Die Idee von der Unsterblichkeit der Seele findet sich überall bekannt [2]), und, namentlich in der spätern Zeit, auch bewiesen, und dies hauptsächlich aus der Nothwendigkeit einer Vergeltung [3]). Die Unsterblichkeit ward aber von Vielen als eine übernatürliche freye Gabe Gottes dargestellt [4]), der Seele eine mittlere Qualität [5]) zugelegt, dies besonders den heidnischen Philosophen gegenüber, welche die Seele aus sich unsterblich seyn ließen. Die Unsterblichkeit der Seele läugneten, wie die Heiden, Herakleon [6]), viele Samaritaner [7]). Bekannt ist ferner, wie im XV. XVI. Jahrhundert die Unsterblichkeit der Seele als philosophisches Problem stark ventilirt und vom philosophischen Standpuncte aus von Manchem in

---

1) *Tat.* adv. Graec. VII. *Clem.* Str. VII, 3. *Orig.* Princ. II, 9. n. 2. *Tert.* adv. Marc. II, 6. *Greg. Naz.* Or. XXXVIII.

2) (Pseudo-) *Justin.* Epl. ad Diognet. n. VI. *Justin.* I Apol. n. 1. 17. 18. 63. *Tat.* adv. Graec. c. XVI. *Iren.* II, 34. n. 2. V, 13. n. 3; 7. n. 1. *Athen.* leg. XXVII. Res. mort. n. XV. *Clem.* Str. V, 13. *Orig.* Cels. III, 22. *Arnob.* II, 27. *Tert.* Res. carn. XXXIV. *Novat.* Trin. XX. *Eus.* Dem. Ev. III, 3. Praep. Ev. I, 4 etc.

3) *Lact.* Inst. div. VII, 8. *Aug.* imm. anim.

4) *Justin.* Dial. c. Tryph. n. VI. *Tat.* Or. adv. Graec. XIII. *Iren.* II, 34. n. 4. *Theoph.* Aut. II, 34. 36. *Arnob.* Gent. II, 18. 19. 32. 33.

5) So *Arnob.* adv. Gent. II, 14. 32. 33. 35.

6) *Orig.* in Joh. T. XVIII.

7) *Eus.* H. E. VI, 37. *Epiph.* Haer. IX.

Zweifel gezogen, auch geläugnet wurde [1]), wie von Pomponacci, dessen Irrthum Leo X. in der unter ihm gehaltenen Later. Synode (Sess. III.) verdammte. Die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele läugnete auch Dodwell, gegen welchen Massuet (In *Iren.* Diss. III. Art. IX.) sich erhob. Auch in der neuern Zeit sind Viele, namentlich in der materialistischen oder aber pantheistischen Richtung befangene, wider die Unsterblichkeit der Seele aufgetreten.

In der Geschichte des Menschen wurde strenge an der Schrift gehalten, Adam als der Anfang und Vater des Menschengeschlechts allzeit angesehen [2]); wie hätte auch anders die damit im innigsten Zusammenhange stehende kirchliche Lehre von der Depravation aller Menschen und von der Nothwendigkeit einer Erlösung für Alle aufrecht erhalten werden können. Gegen den Einen und gemeinsamen Ursprung des Menschengeschlechts aus Adam opponirte Julian mit Berufung auf die vielen und mannigfaltigen Religionen und Gebräuche der Völker. Giordano Bruno statuirt ebenfalls, daß das Menschengeschlecht nicht seit Adam datire. Isaak Peyrere wagte in einem exegetischen Versuche über **Rom. V, 12.** (**Praeadamitae. Amst. 1655.**) gleichfalls die Behauptung, die Heiden seyen mit den Thieren an einem Tage erschaffen worden, und hiervon sey **Gen. I.** die Rede; Jahrhunderte später sey Adam, der Stammvater der Juden, erschaffen worden, und davon handle **Gen. II.** Er nahm seine Meinung zurück. Nach Irwing (Versuche über den Ursprung der Erkenntniß der Wahrheit und der Wissenschaften, Berlin 1781) war Adam aus einem frühern Weltuntergang gerettet.

1) Nach Plato für Unsterblichkeit ***Marsil. Ficin.*** **Theol. Platonic. sive de immort. animorum et aeterna felicitate. ll. 18. Flor. 1482** Gegen Unsterblichkeit nach Aristoteles ***Pet. Pomponatius*** **Tract. de immort. anim. Bonon. 1516.** Für Unsterblichkeit aus Aristoteles ***Franc. Piccolomini*** **in 3 ll. de anima lucidissima expositio 1602.** Daß Aristoteles sie läugne ***Eus.*** **Praep. Ev. XV, 9.** daß er sie nicht läugne ***Thom.***

2) ***Clem.*** **str. III, 9.** ***Aug.*** **Civ. dei XII, 21.** ***Amb.*** **Parad. c. X. n. 48.**

Sehr viel beschäftigte die Alten die Frage nach dem Ursprunge der Seelen. Wie Plato, Philo, die hebräischen Theologen[1]), so hegten auch mehre von den alten christlichen Lehrern den Präexistentianismus. So Justin (Tryph. IV.), Origenes[2]), Pierius von Alexandrien (*Phot.* Cod. CXIX.), Pamphilus (Apol. Orig.), Methodius (*Combef.* Auct. PP. noviss. p. 97.), Didymus[3]), Marius Victorinus (In *Eph.* I, 4. 7.), Nemesius (Nat. hom. c. II.), Synesius[4]), Evagrius (*Eulog.* et *Phot.* cit.), Johann von Jerusalem (*Hier.* Epl. XXXVIII.). Nach ihnen waren die Seelen zur Strafe wegen früherer Vergehen und zur Läuterung in die Körper verwiesen. Hierin harmoniren sie mit Basilides (*Clem.* str. IV, 12.) und Bardesanes[5]). Nach Cassian hatten sich die Seelen freywillig in die Leiber eingesenkt (*Clem.* str. III, 13.). Präexistentianer waren auch die Manichäer[6]), ferner die

---

1) IV *Esr.* IV, 14. Aehnlich Essener (*Jos.* B. J. II, 8. 11.) und andere Hebräer durch Mißverstand von Stellen wie *Ps.* CXXXIX, 15. 16. *Sap.* VIII, 19. 20. *Hiob.* I, 21. XII, 10. *Jes.* LXII, 5. LVII, 16.

2) Adv. Cels. IV, 18. V., 29. VI, 29. Princ. I, 7. n. 3. 4; 8. n. 4. Comm. in Matth. T. XV. n. 35. *Epiph.* Haer. LXIV. n. 4. *Hier.* in Eph. I, 5. Epl. LXXXIV. ad Avit. Epl. XXXVIII. de Err. Joh. Jeros. Docet Origenes per scalam Jacob paulatim rationabiles creaturas ad ultimum gradum, id est ad carnem et sanguinem descendere, nec fieri posse, ut de centenario numero subito quis ad unum numerum praecipitetur, nisi per singulos numeros, quasi per scalae gradus ad ultimum usque perveniat: et tot mutare corpora, quot de coelo ad terram mutaverint mansiones . . . vos Jerosolymitae etiam angelos deridetis. Pertrahuntur in medium vestra mysteria, et de gentilium fabulis dogma contextum Christianis auribus publicatur. Hoc quod vos miramini olim in Platone contemsimus. Cf. *Huet.* Origenian. l. II. c. II. qu. 6.

3) *Eulog.* Alex. de Trinit. et oecon. div. (fragm. in *Mai.* VII. I. p. 178.) *Phot.* Epl. I.

4) Hymn. I, 89 sq. III, 588. Epl. ad Euopt.. De Provid.

5) (Pseudo-) *Orig.* de rect. fid. Sect. III. V.

6) *Hier.* Epl. XXXVIII. de Err. Joh. Jeros.

Priscillianisten [1]), Katharer [2]), welche die Seele für eine göttliche Partikel erklärten.

Gegen den Präexistentianismus erklären sich Clemens (Str. VIII. in *Mai.* VII. p. 38.), Tertullian (de anim.), Lactantius (Inst. III, 18.), Petrus von Alexandrien [3]), Gregor von Nazianz (Or. XXXI.), Gregor von Nyssa [4]), Hieronymus [5]). Eine weitläufige Widerlegung desselben gibt Augustin (Serm. CLXV. n. 6 sq.), Cyrillus von Alexandrien (in Joh. I, 9.), ebenso Antipater von Bostra. Dieser urgirt, daß Gott von Anfang die Menschen als Mann und Weib, nicht zuerst als Geister und nach der Sünde als Menschen erschaffen habe; daß die Menschen geworden aus Einem Blute (Act. XVII.) und nicht aus vielen Geistern; daß die Vermehrung des Menschengeschlechts in der Schrift als Segen bezeichnet werde, nach dem Präexistentianismus hingegen nur als Fluch zu bezeichnen gewesen. Weiter fragt er, warum denn nicht alle gefallenen Geister gleich und mit Adam

---

1) *Aug.* Haer. LXX. *Leo* Epl. ad Thuribium Asturicens. *C. Bracc.* gegen sie.

2) *Moneta* adv. Cath. I, 6. *Rainer.* adv. Cathar. *Argentré* Coll. judic. de nov. err. I. p. 88.

3) Τὸ γὰρ μάθημα τοῦτο τῆς ἑλληνικῆς ἐστὶ φιλοσοφίας ξένης καὶ ἀλλοτρίας οὔσης τῶν ἐν Χριστῷ εὐσεβῶς θελόντων ζῆν. De anima l. I. fragm. ap. Justinian. Epl. ad Mennam adv. Orig. Error.

4) Opific. hom. XXVIII. anim. et resurr. T. III. p. 239. ed. *Mor.*

5) Si fuit anima, antequam Adam in Paradiso formaretur, in quolibet statu et ordine, et vixit et egit aliquid (neque enim possumus incorporalem et aeternam in modum glirium immobilem tortemque sentire) necesse est ut aliqua causa praecesserit, cur quae prius sine corpore fuit, postea circumdata sit corpore. Et si animae est naturale, esse sine corpore, ergo contra naturam est, esse in corpore. Si contra naturam est, esse in corpore, ergo resurrectio corporis contra naturam erit. Sed non fiet resurrectio contra naturam; ergo juxta sententiam vestram corpus, quod contra naturam est resurgens, animam non habebit. Epl. XXXVIII. cont. Error. Joh. Jeros.

in den Leib eingekerkert worden, oder wenn sie nach ihm fallen, wie dies geschehen könne, da sie ihn in solcher Strafe sehen? Dann, fügt er hinzu, wäre auch die Zeugung nur eine Geister-Einkerkerung, welche von dem besondern Belieben der Eltern und dem Zufalle abhinge. Mehr würden so von einem kräftigen, weniger von einem schwachen Geschlechte, mehr von dem Polygamus, weniger von dem Monogamus eingesperrt [1]). Augustin hat dem Präexistentianismus seine Stelle unter den Häresien gegeben (**Haer. LXX.**), und das **II.** Concil von Constantinopel denselben mit den übrigen Irrthümern des Origenes feyerlich verworfen. Gegen den Präexistentianismus und die präexistentianische Deutung von **Eph. I, 3.** eifert auch Claudius von Turin (**Praef. in Epl. ad Eph.**). Der offenbare Widerspruch, worin sich diese Ansicht mit der Lehre der Kirche befindet, und das feyerliche Verwerfungsurtheil, welches dieselbe getroffen, hinderte aber einen Scotus Erigena (**div. Nat. IV, 6.**) und einen Bernard von Chartres [2]) nicht im mindesten, dieselbe Ansicht wiederum vorzubringen. Begreiflich ist, wie der Socinianer Sand [3]) dieses thun konnte. Ein feinerer Präexistentianismus findet sich bey Leibnitz und seinen Anhängern, da sie alle Seelen in Adam präexistiren lassen.

Dem Creatianismus, der sich auch schon bey Aristoteles (**de generat. II, 3.**) findet, waren ergeben Lactantius (**Inst. II, 12. III, 18. Opific. dei XIX.**), Hilarius (**Trin. X, 20.**), Ephrem (**de Inspirat.**), Hieronymus [4]), Theodoret (**H. F. V, 8. Graec. affect. curat. disp. V.**), Cyrillus von Alexandrien (**adv. Nest. I, 4. In Joh. I, 9.**).

---

1) **Refutat. Apol. Euseb. pro Orig. fragm. (apud *Leont.* et *Joh.* Rer. sacr. l. II) in *Mai.* VII. p. 88.**

2) In seinem **Microcosmus**, wovon ein Stück in *Cousin* **Abael. Opp. inedita. Append.** und eine Analyse in **Hist. lit. de la France T. XII.**

3) **Tract. de orig. anim. Cosmopol. 1671.**

4) **Quotidie deus fabricatur animas, cujus velle fecisse est, et conditor esse non cessat. Scio quae contra haec soleatis (die Ori-**

Für den Generatianismus [1]) erklärten sich Mehre zur Zeit des Origenes auf Grund der Schrift (**In Joh. T. VI. n. 7.**); für ihn ist entschieden Tertullian (**de anim. passim adv. Valent. XXVI.**), Macarius (**Hom. XXX. n. 1.**), Augustin (**Orig. anim. I, 13 sq.**); Hieronymus sagt, der größte Theil der Abendländer sey demselben zugethan (**Epl. LXXVI. ad Marcellinum et Anapsychiam**), und heißen ja die Pelagianer die Katholiken gradezu Traducianer (*Aug.* **O. J. c. Jul. I, 6.**). Für ihn ist auch Anastasius der Presbyter (**c. Monophys. Or. IV. in *Mai.* VII. I. 197.**). Von den Heterodoxen sind die Apollinaristen [2]) und Luciferianer [3]) als dessen Freunde zu bezeichnen; von letztern aber noch zu bemerken, daß sie die Seele für rein materiell hielten, somit mit den andern Generatianern nicht in eine Classe zu setzen sind. Gegen den Generatianismus opponirten Origenes (**in Matth. T. XV. n. 35.**), Hieronymus (**in Eccl. XII, 7.**), Prudentius [4]), die Pelagianer, Gennadius (**Dogm. eccl. c. XIV.**), und nach diesem und nach Aristoteles die Scholastiker. Als controvers und höchst schwierig bezeichnen die Frage nach dem

---

genisten) **dicere, et adulteria nobis et incesta proponere . . . Quomodo in seminibus non peccat terra, quae fovet, non semen, quod in sulcos jacitur, non humor et calor, quibus temperata frumenta in germen pullulant (sed verbi gratia fur et latro, qui fraude et vi eripit semina), sic in generatione hominum recipit terra, id est vulva, quod suum est, et receptum confovet, confotum corporat, corporatum in membra distinguit. Et inter illas secretas ventris angustias dei manus semper operatur. Epl. XXXVIII. ad Pamm. de error. Joh. Jeros. Cf. adv. Rufin. l. III.**

1) Traducianismus zuerst bey den Pelagianern (spottweise), transfusio bey den Luciferianern.

2) *Greg. Nyss.* **de anim. T. II. p. 103. ed.** *Mor. Hier.* **Epl. LXXVIII. ad Marcell. et Anapsych.**

3) *Aug.* **Haer. LXXXI.** *Gennad.* **Dogm. Eccl. c. XIV.**

4) **Non animas animae pariunt, sed lege latenti**
**Fundit opus natura suum, quo parvula anhelent**
**Vascula, vitalisque adsit scintilla coactis. Apotheos. adv. Ebion.**

Ursprunge der Seele eine Reihe von alten Lehrern[1]). Pamphilus hat gegen jede Hypothese Zweifelsgründe aufzubringen gesucht (**Apol. Orig. c. IX.**), und Abälard (**sic et non c. CXV.**) die Auctoritäten **pro et contra** gesammelt. Nachdem die mittelalterlichen Theologen sich für den Creatianismus entschieden[2]), lebte die Controverse in der protestantischen Theologie wiederum auf, indem Luther und seine strengern Anhänger dem Generatianismus huldigten, den auch die Concordienformel aufnahm, wohingegen Melanchthon, Calixt, Musäus und Andere sich für den Creatianismus aussprachen. In Beziehung auf die Zeit der Seelenschöpfung ist noch zu bemerken, daß Einige meinten, Gott habe am ersten Schöpfungstage alle Seelen hervorgebracht[3]), Andere, er schaffe alle Tage neue Seelen[4]); und ihre Verbindung mit dem Leibe betreffend, so lehrten Viele, diese finde Statt, wenn der Fötus gehörig ausgebildet ist[5]), Andere, dieselbe finde

---

1) *Orig.* **Princ. Prol. n. 5. In Joh. T. VI. n. 7. In Cantic. l. II.** *Pamphil.* **Apol. Orig. c. IX.** *Lact.* **Opif. dei XIX.** *Greg. Nyss.* **de eo: quid sit ad imag. et sim. dei T. II. p. 23. ed.** *Mor.* *Hier.* **Epl LXXVIII. ad Marcell. et Anapsych.** *Rufin.* **ap. Hier. l. II. adv. Rufin.** *Isid.* **Ord. creat. c. XV.** *Greg. M.* **Utrum ipsa (anima) ab Adam descenderit, an certe singulis detur, incertum remansit, eamque in hac vita insolubilem fassi sunt (PP.) esse quaestionem. Gravis enim est quaestio, nec valet ab homine comprehendi, quia si de Adam substantia cum carne nascitur, cur non etiam cum carne moritur? Si vero cum carne non nascitur, cur in ea carne, quae de Adam prolata est, obligata peccatis tenetur. Epl. ad Secundin.**

2) *Alcuin.* **Conf. fid. P. III. c. XXX.** *Odo* **(Camerar.) Peccat. orig. III, 12 sq.** *Wilhelm. de Campellis.* **Orig. anim. (in** *Martene* **Thes. V, 877 sq.)** *Pet. Lomb.* **l. II. Dist. XVII. XVIII.** *Moneta* **adv. Cathar. I, 6.** *Thom.* **P. I. qu. CXVIII. Art. II.** Von den Spätern bezeichnen sogar Einige den Generatianismus kurzweg als häretisch.

3) *Aug.* **Gen. lit. VII, 24. n. 35.**

4) So Viele zur Zeit des Origenes. Ebenso *Nem.* **Nat. hom. c. II.** *Hier.* **adv. Rufin. l. III.** *Aen.* **(Gaz.) de immortalit.**

5) *Aug.* **in Exod. qu. LXXV.** *Theod.* **in Exod. qu. XLVIII.**

in dem ersten Augenblicke der Empfängniß Statt[1]), was Gennadius[2]) und die Scholastiker[3]) annahmen.

Eine Metempsychose lehrte Basilides, gestützt auf Rom. VII, 9. (*Iren.* II, 33. n. 1.), Manes (*Aug.* Faust. XX, 21.); auch soll Clemens dieselbe in seinen Hypotyposen vorgetragen haben (*Phot.* Cod. CIX.). Es eiferten aber hiergegen Irenäus (II, 33.), Origenes[4]) und Andere. Irenäus bemerkt zur Widerlegung derselben, daß die Seelen nichts von ihrem frühern Zustande wissen (II, 33. n. 1.), diese Vergessenheit aber sich aus dem Körper und der Verbindung mit ihm nicht erklären lasse (II, 33. n. 3 sq.).

## Fortsetzung.

### Von dem Urstande des Menschen.

Die historische Wirklichkeit eines seligen Urstandes des Menschen stand für den Kirchenglauben fest. Die Frage nach der Oertlichkeit des Paradieses erhielt verschiedene Lösungen. Nach Einigen war dasselbe auf dieser Erde[5]), und mit großem Eifer kämpft Chrysostomus für diese Meinung[6]) und urgirt die Sorgfalt des h. Geschichtschreibers in der Angabe der Oertlichkeit des Paradieses; nach Andern[7]) war dasselbe hoch

---

*Cyr.* de ador. in Sp. et verit. XV. Epl. I. ad Monach. Aeg. alle nach Exod. XXI, 22. 23. nach der Uebersetzung der LXX.

1) *Ephr.* de Inspir. *Greg. Nyss.* in Cantic. hom. VII. VIII. Opif. hom. c. XXIX. XXX.

2) Simul anima creatur cum corpore. Dogm. Eccl. c. XVIII.

3) *Thom.* P. I. qu. CXVIII. Art. III.

4) Cels. VIII, 30. Matth. T. VII. XIII. n. 1. Joh. T. VI. n. 7.

5) *Theoph.* Autolyc. II, 20. 24. *Hippolyt.* Hexaem. fragm. (ap. *Joh. Dam.* sacr. parall.) *Epiph.* Ancor. LVII.

6) Διὰ τοῦτο καὶ ὄνομα τοῦ τόπου ἐντίθησιν ἐν τοῖς γράμμασιν ὁ μακάριος Μωϋσης, ἵνα μὴ ἐξῇ τοῖς φλυαρεῖν μάτην βουλομένοις ἀπατᾷν τῶν ἀφελεστέρων τὰς ἀκοὰς καὶ λέγειν μὴ εἶναι ἐν τῇ γῇ τὸν παράδεισον, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ καὶ μυθολογίας τινὰς τοιαύτας ὀνειροπωλεῖν etc. In Gen. Hom. XIII. n. 3.

7) *Ephr.* de Parad. serm. *Bas.* de Parad. *Joh. Dam.* Orth. fid. II, 11. *Mos. Bareeph.* de Parad. I, 7. 8.

über der Erde. Geistig faßt das Paradies Origenes, welcher unter der Verstoßung des Menschen aus dem Paradiese die Ausschließung der sündigen Geister aus dem Himmel versteht [1]); rein geistig faßte auch der ägyptische Häretiker Hierax das Paradies (*Epiph.* **H. LXV.**). Wie Philo (**de mund. opif.**), so suchte im Mittelalter Scotus Erigena und später Jakob Böhme das Paradies im Innern des Menschen. Historisch gefaßt, darnach mystisch, anagogisch und tropologisch gedeutet, findet es sich bey Eusebius [2]), Ambrosius (**Parad.**), Augustin [3]), Johann von Damaskus (**Orth. fid. II, 6.**) und einer Menge Anderer, welche Anastasius von Antiochien (**Hexaem. VII.**) anführt.

Als relativ vollkommen dachten die Alten sich den Urstand [4]), aber nicht als absolut vollkommen. Daß er nur ein Anfang für eine höhere Entwickelung gewesen, erkennen die Meisten [5]). Cyrill (**in Joh. I, 9.**) hält dafür, Adams Weisheit sey von Anfang gleich vollendet gewesen, und Andere, von denen Augustin (**Gen. lit. VI, 20. n. 31.**) redet, meinten, Adam sey ursprünglich schon ein geistiger gewesen, gleich wie wir dieses nach dem Apostel (**I Cor. XV.**) am Ende seyn werden. Chrysostomus beweist die Vollkommenheit der Einsicht Adams daraus, daß er den Thieren ihre Namen gab (**in Gen. Serm. VI. n. 1.**). Sein Zustand der Unschuld und Gerechtigkeit war ebenfalls anerkannt [6]), so wie dieses,

---

1) **In Gen. Hom. I. Princ. IV, 16.** *Epiph.* **Haer. LXIV. n. 47. Ancor. LIV.** *Hier.* **ad Pamm. de err. Orig.** *Phot.* **Cod. CCXXXIV.**

2) **Praep. Ev. VII, 10.** und **Theophan. fragm. V. in** *Mai.* **T. I. p. 118.**

3) **Civ. dei XIII, 21. Gen. c. Manich. II, 9. n. 12; 10. n. 13 sq. Gen. lit. VIII, 1 sq.**

4) *Eus.* **Theoph. l. II. (***Mai.* **I, 118) Praep. Ev. VII, 10.** *Greg. Nyss.* **Hom. opif. c. IX.**

5) *Iren.* **IV, 38. n. 1 sq. 39. n. 1.** *Theoph.* **Aut. II, 25.** *Clem.* **Coh. XI. Str. IV, 23. VI, 12.** *Dion. Alex.* **ap.** *Nicet.* **Cat. in Job. (in** *Routh.* **Reliq. Sacr. II. p. 396.)** *Greg. Naz.* **Or. XXXVIII. XLII.** *Aug.* **Gen. lit. VI, 20. n. 31.** *Joh. Dam.* **Orth. fid. II, 11.**

6) *Iren.* **Quoniam indolem et puerilem amiserat sensum et in co-**

daß sein Verhältniß zu Gott von der Gnade bedingt war[1]). Auch darin sehen wir die Alten übereinstimmig, daß er gleich nach seiner Schöpfung sich in diesem Zustande der Gerechtigkeit befunden habe[2]). Die Scholastiker hingegen controvertirten darüber, ob er in diesem Zustande unmittelbar erschaffen (**conditus**), oder gleich nach der Schöpfung in denselben versetzt (**constitutus**) worden sey. Nach Petrus Lombardus war er **nur in naturalibus** erschaffen (**l. II. Dist. XIV.**), und ihm treten Viele bey[3]); nach Thomas hingegen[4]) war er im Zustande der Gnade erschaffen. Das Concil von Trient ließ diesen bis auf seine Zeit fortgeführten Streit unentschieden, und beschränkte sich darauf, zu erklären, daß der erste Mensch durch die Sünde sogleich aus dem Zustande der Gnade, in welchen er von Gott gesetzt war, herausgefallen sey (**Sess. V. c. I. de pecc. orig.** ***Pallav.*** **VII, 9.**). Sonst hielten alle

---

**gitationem pejorum venerat, fraenum continentiae sibi et uxori suae circumdedit, timens deum et adventum ejus exspectans, et velut tale quid significans: quoniam, inquit, eam quam habui a spiritu sanctitatis stolam amisi per inobedientiam et nunc cognosco, quod sum dignus tali tegumento, quod delectationem quidem nullam praestat, mordet autem et pungit corpus. III, 23. n. 5.** ***Tert.*** **Innocens erat et deo de proximo amicus et paradisi colonus. At ubi semel succidit impatientiae, desivit deo sapere, desivit coelestia sustinere posse. Pat. c. V.** ***Clem.*** **Coh. XI. (Pseudo-)** ***Clem.*** **Recogn. IV, 9.** ***Bas.*** **Hom. quod deus non est auctor malor. n. 5. 7.** ***Greg. Naz.*** **Serm. XXXIII.** ***Chrys.*** **in Gen. Hom. XV. n. 4.** ***Amb.*** **Isaac. et anim. c. V. Sacr. II, 6. n. 17.** ***Aug.*** **Civ. dei XIV, 26. Pecc. orig. XXXV. n. 40 sq.** ***Hier.*** **adv. Jov. l. I. T. IV. P. II. p. 171. (*Mart.*)** ***Greg.*** **in Job. VIII, 19. n. 35.** ***Joh. Dam.*** **Orth. fid. II, 12.**

1) ***Tat.*** **Graec. XXII.** ***Athan.*** **Incarn. n. 4 sq.** ***Aug.*** **Civ. dei XIV, 27.**

2) ***Chrys.*** **in Gen. Serm. IV. n. 1.**

3) ***Alex. Hal.*** **P. II. qu. 96.** ***Hug. S. Vict.*** **Sacr. l. I.** ***Duns Scot.*** **Sent. l. II. Dist. XXXIX.** ***Bonavent.*** **Dist. XXXIX. Art. II. qu. II.**

4) **Summ. P. I. qu. XCV. Art. I. An ihn schließt sich** ***Bellarm.*** **de grat. primi homin. c. VII.**

Scholastiker fest, daß sein Gerechtigkeitszustand ein supernaturale, keine Wirkung der natürlichen Kräfte des Menschen [1]), ebenso, daß er ein accidens gewesen [2]) sey, da der Mensch anders desselben nicht hätte verlustig werden können. Die Frage wegen des Urzustandes kam im XVI. Jahrhundert wiederum zur Sprache. Daß die Gerechtigkeit Adams eine wahre und positive gewesen, stellte Luther nicht in Abrede, aber sie war nach seiner Behauptung ein naturale und essentiale [3]); wonach aber nicht zu erklären ist, wie dieselbe verloren werden konnte, da keine Sache ihr Essentiales verlieren kann, und wonach folgerecht behauptet werden müßte, der Mensch sey nach dem Falle kein Mensch mehr gewesen, auch eine Restitution des Menschen durch die Annahme der menschlichen Natur, die gar nicht mehr existirte, für unmöglich erklärt werden müßte. Calvin erklärte den Gerechtigkeitszustand für kein essentiale, aber doch für einen natürlichen Zustand.

Die Unsterblichkeit Adams faßten schon die Alten nicht als ein non posse mori, sondern als Verneinung einer Bestimmtheit zum Tode [4]), als posse — non mori, wie Augustin †) sich

---

1) *Thom.* P. I. qu. XCV. Art. I.

2) *Thom.* P. I. qu. XCV. Art. I.

3) Quare statuamus, justitiam non esse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatumque a natura hominis, sed fuisse vere naturalem, ut naturae esset Adae diligere deum, credere deo, cognoscere deum etc. In Gen. III, 6. Itaque justitia originalis habitura erat aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona, notitiam dei certiorem, timorem dei, fiduciam dei aut certe rectitudinem et *vim ista efficiendi.* Idque testatur scriptura, cum inquit, hominem ad imaginem et similitudinem dei conditum esse. Quod quid est aliud, nisi in homine hanc sapientiam et justitiam effigiatam esse, quae deum apprehenderet et in qua reluceret deus, hoc est, homini dona esse data, notitiam dei, timorem dei, fiduciam erga deum, et similia. Apol. de pecc. orig. §. 7. n. 36.

4) *Theoph.* Autol. II, 27. *Lact.* Inst. div. II, 13. *Ephr.* in Gen. II. T. I. p. 28. ed. *Syr.* *Nem.* Nat. hom. c. I. *Oros.* lib. arb. n. 26.

ausdrückt, als potentielle nicht actuelle Unsterblichkeit (*Nemes.* **Nat. hom. c. I.**), als Bestimmung für die wirkliche Unsterblichkeit [1]), welche letztere ihm eben zur Belohnung seines Gehorsams durch Gottes Gnade geschenkt werden sollte [2]). An die Unsterblichkeitslehre knüpfte sich leicht die Frage nach der Speisebedürftigkeit des paradiesischen Menschen, die von Einigen verneinend [3]), von Andern hingegen, namentlich von Augustin [4]), bejahend entschieden wurde, und zwar auf den Grund hin, daß Adam noch nicht im Leben stabilirt war. Als das Mittel, wodurch er in seinem leiblichen Leben befestigt werden sollte, betrachtet er mit Vielen die Frucht des paradiesischen Lebens-Baums [5]).

Wie Unsterblichkeit, so ward Adam auch Impassibilität zugelegt [6]), aber wiederum kein **non posse pati**, sondern ein **posse — non pati.** Die Scholastiker bestimmten die Impassibilität Adams näher dahin, daß er von jeder seinem natürlichen Zustande zuwidergehenden **passio** frey war [7]), aber nicht von jeder **passio** schlechthin, da der Mensch als ein relatives Wesen sich nicht bloß thätig, sondern auch die Thätigkeit Anderer in sich aufnehmend verhält, und nicht jede

---

†) **Gen. lit. VI, 25. n. 36. Civ. dei XIII, 23. Pecc. merit. rem. c. III.**

1) *Clem.* **str. II, 19.** *Orig.* **in Joh. T. I. n. 22.**

2) *Tat.* **Graec. VII.** *Iren.* **III, 20. n. 1. V, 3. n. 1.** *Ath.* **Incarn. V. D. n. 4—6.** *Aug.* **Gen. lit. VI, 25. n. 36.** *Cyr.* **Fest. pasch. Hom. XV.**

3) *Greg. Nyss.* **Or. cat. c. V. Hom. opif. XX.** *Greg. Naz.* **Carm. II.** (**Pseudo-**) *Clem.* **Recogn. IV, 9.**

4) **Gen. lit. VIII, 5. IX, 3. n. 6. XI, 32. n. 42. Civ. dei XIII, 20. XIV, 26.** *Jul. Pom.* **Vit. cont. II, 18.** *Beda* **Hexaem.** *Thom.* **P. I. qu. XCVII. Art. III.**

5) *Iren.* **III, 23. n. 8.** *Aug.* **Cont. adv. leg. et prophet. n. 24. 25.** *Beda* **Hexaem.** *Thom.* **P. I. qu. XCVII. Art. IV.**

6) *Greg. Nyss.* **'Απάθης δὲ τὴν φύσιν, τοῦ γὰρ ἀπάθους μίμημα ἦν. Or. Cat. VI.** *Chrys.* **in Gen. hom. XV. n. 4.**

7) *Thom.* **P. I, qu. XCVII. Art. II.**

passio in dem Menschen eine Unvollkommenheit setzt, wie z. B. hören, sehen, fühlen.

In Beziehung auf den Fall hielt die Kirchenlehre treu an dem Factischen, wie es die Schrift berichtet. Die Geschichte des Falles nahmen die Meisten buchstäblich[1]). Abweichend hiervon setzten Einige, wie Clemens (**Coh. I. Str. III, 14.**), Ambrosius (**de Parad.**) den Fall nicht grade wie die Enkratiten (*Clem.* **Str. III, 12. 13.**) und Manichäer[2]), und im Mittelalter die Katharer[3]), in die Cohabitation als solche, aber doch in die für das Alter der ersten Menschen zu frühe Cohabitation, wie denn auch schon Philo an eine Fleischessünde dachte, und die Schlange als Symbol der Wollust nahm[4]). Noch weiter ging Origenes, welcher in der Geschichte des Falles eine Darstellung der Katastrophe des ganzen Menschengeschlechts, und in der Bekleidung mit den Fellen dessen Bekörperung fand. Die Ophiten aber nahmen den Fall ganz im Gegentheil als Erhebung des Menschen und dessen wahre Befreyung an[5]); ebenso die Paulizianer. Nach der Kirchenlehre war nicht Gott Urheber des Falles[6]), sondern der Teufel[7]),

---

1) *Iren.* **V, 16. 17.** *Tert.* **c. Jud. II. Marc. II, 8.** *Noval.* **Trin. I.** *Hier.* **Vita Malchi Monachi.**

2) *Archel.* **Act. c. X.** *Aug.* **c. Epl. fundam. c. XII. Mor. Manich. c. XIX.**

3) *Bonacurs.* **Manifest. haer. Catharorum.**

4) **Mundi opific. p. 34. 35. Alleg. II. p. 1100.**

5) *Iren.* **I, 30. n. 7.** *Tert.* **Praescr. XLVII.** *Orig.* **Cels. VI, 24.** *Epiph.* **Haer. XXXVII.** *Theod.* **H. F. I, 14.**

6) *Aug.* **Neque enim deserta est, ut desereret (anima Adae), sed ut desereretur deseruit. Ad malum quippe ejus prior est voluntas ejus, ad bonum vero ejus prior est voluntas creatoris ejus, sive ut eam faceret, quae nulla erat, sive ut reficiat, quae lapsa perierat. Civ. dei XIII, 15.**

7) *Justin.* **Tryph. CIII. CXXIV.** *Iren.* **III, 23. n. 1 sq.** *Orig.* **in Joh. T. XX. n. 21.** *Tert.* **Pat. V.** *Lact.* **Inst. II, 13.** *Eus.* **Praep. Ev. VII, 10.** *Bas.* **in Ps. XXIX. n. 5.** *Greg. Nyss.* **in Ps. Tract. II. c. XVI. Or. de mortuis.** *Chrys.* **in Gen. H. XVI. n. 2. XVII. n. 7.** *Aug.* **Civ. dei XIV, 11. n. 2.** *Joh. Dam.* **Orth. fid. II, 30.**

welcher sich hierzu der Schlange bediente [1]), durch sie im Weibe, als in seinem schwächern Theile, das Menschengeschlecht angriff (*Aug.* Civ. dei XIV, 11. n. 2.). Die Meinung von einer natürlichen giftigen Eigenschaft des Baumes und seiner Frucht verwarfen die Alten [2]); vielen Neuern gefiel sie wieder.

Zur Erklärung, warum Gott den Fall zuließ, finden wir angeführt, daß so der Mensch zum deutlichern Bewußtseyn gelangte, daß Unsterblichkeit und Gottähnlichkeit eben Gnade ist [3]), er so zur Anerkennung der Höhe Gottes und seiner eignen Niederkeit [4]), und durch seine Erlösung zu größerer Liebe und ewiger Dankbarkeit geführt (*Iren.* III, 20. n. 2.) würde. Die Gnostiker fanden in dem Falle Adams einen Beweis, daß der Gott des A. T. kein Gott [5]) gewesen sey. Die Schwere des Falles darzuthun, verwieß man auf dessen schlimme Folgen; (keine Sünde alterirt nach Augustins

---

1) *Orig.* in Gen. *Ephrem.* in Gen. II. de Parad. serm. VIII. *Aug.* Civ. dei XIV, 11. n. 2.

2) *Theoph.* Aut. II, 25. 34. *Aug.* Civ. dei XIII, 20. XIV, 12.

3) *Iren.* Ut cognoscat semetipsum, quoniam mortalis et infirmus est, cognoscat autem et deum, quoniam intantum immortalis et potens est, ut et mortali immortalitatem et temporali aeternitatem donet, intelligat autem et reliquas virtutes dei omnes in semetipsum ostensas, per quas edoctus sentiat de deo, quantus est deus. Gloria enim hominis deus, operatio vero dei et omnis sapientia ejus et virtutis receptaculum homo. Quemadmodum medicus in his, qui aegrotant, probatur, sic et deus in hominibus manifestatur. III, 20. n. 2. cfr. n. 1.

4) *Iren.* III, 20. n. 2. *Joh. Dam.* Orth. fid. II, 30.

5) *Hier.* Quaerit hoc Marcion et omnes haereticorum canes, qui vetus lacerant testamentum, et hujuscemodi syllogismum texere consueverunt, aut scivit deus, hominem in paradiso positum praevaricaturum esse mandatis illius, aut nescivit. Si scivit, non est in culpa is, qui praescientiam dei vitare non potuit, sed ille, qui talem condidit, ut dei non posset scientiam devitare. Si nescivit, cui praescientiam tollis, aufers et dignitatem. . . . . Neque enim ideo peccavit Adam, quia deus hoc futurum noverat, sed praescivit deus, quasi deus, quod erat ille propria voluntate facturus. Adv. Pelag. Dial. 1. III. T. IV. P. II. p. 536. ed. *Mart.*

Bemerkung so die Natur, wie die Urſünde gethan) (Civ. dei XIV, 12.); weiter auf die Leichtigkeit des Gebotes [1]) an ſich und durch Gottes Gnade (*Mar. Vict.* Physic. X.), auf die Bedeutung dieſes Gebotes, welches ſich wie eine Summe und matrix aller möglichen Geſetze verhalte [2]), auf die in der einen That enthaltenen Sünden des Stolzes, Geitzes, Diebſtahles, Todſchlages [3]) und Polytheismus (*Justin.* Coh. XXI. cfr. *Tert.* Jud. II.). Die Scholaſtiker urgiren beſonders den Umſtand der Vollkommenheit der erſten Menſchen [4]), räumen jedoch ein, ihre Sünde ſey nicht die abſolut und möglichſt größte geweſen [5]). Nach Andeutung der Schrift, wonach das Weib vom Teufel verführt war (I *Tim.* II, 14.) und von Gott auch härter beſtraft wurde (*Gen.* III.), nehmen, wie auch ſchon die Aeltern thun [6]), die Mittelalterlichen an, Evas Schuld ſey größer geweſen, als die Adams, und bemerken dazu, Eva habe nicht bloß geſündigt, ſondern auch Adam dazu verführt, ſo gegen Gott und gegen den Nächſten

---

1) *Justin.* Coh. XXI. *Mar. Vict.* de Physic. X. *Aug.* Hoc itaque de uno cibi genere non edendo, ubi aliorum tanta copia subjacebat, tam leve praeceptum ad observandum, tam breve ad memoria retinendum, ubi praesertim nondum voluntati concupiscentia resistebat etc. Civ. dei XIV, 12.

2) *Tert.* Si dominum deum suum dilexissent, contra praeceptum ejus non fecissent; si proximum diligerent, id est semetipsos, persuasioni serpentis non credidissent, atque ita in se homicidium non commisissent . . . a furto quoque abstinuissent etc. Adv. Jud. c. II.

3) *Aug.* Enchirid. XLV. *Tert.* Jud. c. II.

4) *Thom.* II, 2. qu. CLXIII. Art. III.

5) *Thom.* II, 2. qu. CLXIII. Art. III.

6) *Aug.* Sicut enim Aaron erranti populo ad idolum fabricandum non consensit inductus, sed cessit obstrictus, nec Salomonem credibile est, errore putasse idolis esse serviendum, sed blanditiis femineis ad illa sacrilegia fuisse compulsum, ita credendum est, illum virum suae feminae, uni unum, hominem homini, conjugem conjugi ad dei legem transgrediendam non tanquam verum loquenti credidisse seductum, sed sociali necessitudine paruisse. Civ. dei XIV, 11. n. 2.

gesündigt, auch habe Adam nur durch eine übertriebene Gefälligkeit gegen sein Weib das Verbotene gethan; weiter, Eva habe gegen den göttlichen Willen die Gottähnlichkeit zu erreichen gestrebt, Adam aber nur durch seine eigne Kraft dieselbe erhalten zu können sich vermessen [1]). Als Folgen der Sünde erkennt die Kirchenlehre der Schrift gemäß das tiefste Elend des Menschen, welches sie mit dem biblischen Bilde: Tod [2]) bezeichnet, ferner Unwissenheit [3]), Begierlichkeit [4]), Alteration des göttlichen Ebenbildes [5]), und bey der Entblößung von Gottes Gnade — Schaam [6]), Tod [7])

1) *Thom.* II, 2. qu. CLXIII. Art. IV.

2) *Iren.* V, 23. n. 2. *Method.* Conv. decem virgg. Or. IV. *Athan.* c. Ari. Or. I. n. 59. *Pacian.* Bapt. n. I. *Hilar.* in Ps. CXXXVII. n. 12. *Bas.* Sp. S. c. XIV. n. 31. *Greg. Nyss.* adv. Eun. Or. II. *Cyr.* c. Jul. Or. VIII. *Aug.* Civ. dei XIII, 12.

3) *Eus.* Theoph. l. II. fragm. V. (in *Mai.* T. I. p. 118.) *Macar.* lib. ment. n. 26. *Fulg.* Incarn. et grat. c. XII. Cf. *Justin.* Οὐ γὰρ δίκαιον ἦν τοὺς τὴν πρώτην ἐντολὴν μὴ φυλάξαντας, ἣν φύλαξαι ῥάδιον ἦν, διδάσκειν ἔτι, ἀλλὰ τιμωρίαν αὐτοῖς ἐπάγειν δίκαιαν. Coh. XXI.

4) *Aug.* Confestim gratia deserente divina de corporum suorum nuditate confusi sunt. Unde etiam foliis ficulneis, quae forte a perturbatis prima comperta sunt, pudenda texerunt, quae prius eadem membra erant, sed pudenda non erant. Senserunt ergo novum motum inobedientiae suae. Jam quippe anima libertate in perversum propria delectata et deo dedignata servire, pristino corporis servitio destituebatur. Civ. dei XIII, 13. *Cyr.* c. Jul. l. III.

5) *Basil.* Ἡ δὲ ἁμαρτία τὸ καλὸς τῆς εἰκόνος ἠχρείωσεν, εἰς τὰς ἐμπαθεῖς ἐπιθυμίας τὴν ψυχὴν καθέλκουσα. Serm. ascet. *Theod.* in II Paral. qu. I. *Mac.* Ὥςπερ ἐὰν ᾖ νόμισμα τὴν εἰκόνα τοῦ βασιλέως ἔχον καὶ τοῦτο παραχαραγῇ, ὁ χρύσος τε ἀπώλετο καὶ ὁ εἰκὼν οὐ χρησιμεύει, τοιοῦτο καὶ ἔπαθε ὁ Ἀδὰμ. Hom. XII.

6) *Aug.* Civ. dei XIII, 13. *Chrys.* in Gen. Hom. XV. n. 4.

7) *Theoph.* Aut. II, 25. *Method.* Conv. dec. virgg. Or. III. n. 6. *Eus.* Ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἧττον τῆς θείας ἐντολῆς φροντίσας εἰς τουτονὶ τὸν θνῆτον καὶ ἐπίκηρον βίον καταπέπτωκε, καὶ τὴν ἐπάρατον ταυτηνὶ γῆν τῆς πάλαι ἐν θεοῦ τρυφῆς ἀντικαταλλάξατο. H. E. I, 2. *Conc. Milev.* c. I. *Theod.* in Ps. XV, 5.

des Leibes, alle Leiden und Leidenschaften [1]). Der Mensch kehrte so nach Athanasius zu sich selbst zurück [2]), verfiel nach Irenäus seinem eigenen Elende [3]), ward, was er gewesen — Erde (*Aug.* Trin. XIII. n. 16.). Die Väter bemerken, wie gut es war, daß der Mensch nicht gleich actuell unsterblich war, indem er dann unerlösbar gewesen wäre [4]), und Einige nehmen sogar an, der Mensch sey durch eine positive That Gottes der Gewalt des Todes überliefert worden, damit mittels des Todes die Sünde und die falsche Selbstheit abgethan würde [5]). Als Folge des Falles bezeichnet Chrysostomus weiter den Verlust der Natursprache [6]) und Naturherrschaft [7]), und Gregor von Nyssa die Trennung des Menschen von der Geisterwelt (in Ps. c. IX. in Ps. inscr. c. VI.) und den Verfall Adams, wie er es ausdrückt, in die Vielheit der Menschen [8]), welches Theologumenon Scotus Erigena (de div. Nat.) erneuerte. Als Folgen des Falles für die materielle Welt bezeichnet Theophilus von Antiochien die Wildheit der Thiere (Autol. II, 17.), Tatian die Giftpflanzen (Graec. XII.), Augustin die Mißgeburten (c. Jul. O. J. V, 8.), Isidor die Schwächung des Sonnen- und Mondlichtes (Ord. creat. c. V.). Da-

---

1) *Iren.* V, 23. *Tat.* Graec. VII. *Theoph.* Aut. II, 25. *Tert.* Marc. II, 9. V, 25.

2) Ἡ γὰρ παράβασις τῆς ἐντολῆς εἰς τὸ κατὰ φύσιν αὐτοὺς ἐπέστρεψεν, ἵνα ὥσπερ οὐκ ὄντες γεγόνασιν, οὕτως καὶ τὴν εἰς τὸ εἶναι φθορὰν ὑπομείνωσι. Inc. V. D. n. 4.

3) Παρεδόθη τῇ ἑαυτῆ ἀσθενείᾳ ὁ ἄνθρωπος, ἵνα μὴ ἐπαρθεὶς ἀστοχήσῃ τῆς ἀληθείας. V, 3. n. 1.

4) *Iren.* III, 23. n. 6. *Nem.* Nat. hom. c. I. *Greg. Naz.* Or. XLII. *Chrys.* oft. *Joh. Dam.* Orth. fid. II, 30.

5) *Method.* de Resurr. IV — VII. Conv. dec. virgg. Or. IX. *Greg. Nyss.* Or. Cat. c. VIII.

6) De prophet. obscur. Hom. n. 5.

7) Expos. in Ps. III. VII. n. 7. CXLVIII. n. 4. In Gen. Hom. IX. n. 4. 5. Cf. *Theod.* in Ps. XV, 5. *Aug.* Civ. dei XXII, 22. n. 3.

8) Anim. et resurr. vers. fin.

gegen lehrt Thomas, auch ohne Fall wären die sogenannten wilden Thiere dieses gewesen, und hätten einander grade wie jetzt aufgefressen, doch würden sie Adam gehorcht haben (**P. I. qu. XCVI. Art. I.**), und ohne den Fall hätte Adam der Elemente sich ohne Widerstand von ihrer Seite bedient, in diesem Sinne dieselben beherrscht, sie gebrauchend (**utendo**), aber nicht förmlich ihnen gebietend (**imperando**) (**P. I. qu. XCVI. Art. II.**).

Die Restitution Adams wird von den Alten auf Grund von **Sap. X, 1. 2.** und der Tradition, und wegen der Congruenz der Sache als gewiß angenommen[1]), und die Behauptung des Gegentheils in Tatian als Irrthum von ihnen notirt[2]). Irenäus findet es durchaus ziemend, daß wenn unser Geschlecht überhaupt gerettet wird, auch unser Haupt nicht verloren gehe (**III, 23. n. 2.**), und erinnert, daß Adam nicht verflucht wurde (**ibid. n. 3.**), daß er sich nicht verhärtete wie Kain, sondern sich seiner Sünde schämte (**ibid. n. 4.**) und zum Bußgewand sich Feigenblätter umlegte (**ibid. n. 5.**). Gegen die allgemeine Kirchenlehre behauptete Theodor von Mopsuestia, Adam sey von Natur dem Tode verfallen, derselbe ihm von Gott nur zur Abschreckung angedroht[3]) gewesen. Daß der Mensch ursprünglich sterblich[4]), dogmatisirten auch die Pelagianer; desgleichen, daß er von Anfang mit der Begierlichkeit behaftet gewesen.

---

1) *Iren.* **I, 28. n. 1. III, 23. n. 1 sq.** *Tert.* **Poen. II. XII. Marc. II, 25. Praescr. LII.** *Greg. Naz.* **Or. I. XVIII. XXXI.**

2) *Iren.* **I, 28. n. 1.** *Tert.* **Praescr. LII.** *Epiph.* **H. XLVI.** *Aug.* **Haer. XXXV.**

3) S. die Fragmente aus seinen 3 ll. πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους bey *Phot.* **Cod. CLXXVII.**

4) *Coelest.* **Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus fuerat. ap. Mar. Merc. Commonit. c. I. n. 1.** *Aug.* **Haer. LXXXVIII.**

## Fortsetzung.

## Von der Erbsünde.

Daß in Folge der Uebertretung Adams alle Nachkommen desselben in einem Zustande der Schuld und Ungnade, und geistigen sowohl als körperlichen Jammers und Todes sich befinden, diese Lehre tritt in den Aeltern sehr deutlich hervor. Nach Irenäus haben wir in Adam Gottes Gebot übertreten [1]), unser Licht [2]), Leben [3]), den Logos [4]) verloren. Nach Tertullian theilt unser Geschlecht durch die Abstammung von Adam dessen Verderbniß und Verdammniß [5]); ebenso lehrt Cyprian [6]). Nach Eusebius sind wir in und durch Adam gestorben [7]). So ist auch nach Athanasius durch Adam die

---

1) Ἐν μὲν γὰρ τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ προσεκόψαμεν μὴ ποιήσαντες αὐτοῦ τὴν ἐντολήν, ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ Ἀδὰμ κατηλλάγημεν ὑπήκοοι μεχρὶ θανάτου γενόμενοι. οὐδὲ γὰρ ἄλλῳ τινι ἦμεν ὀφειλέται, ἀλλ' ἢ ἐκείνῳ, οὗ καὶ τὴν ἐντολὴν ὑπερέβημεν ἀπ' ἀρχῆς. V, 16. n. 3. Cujus et praeceptum transgredientes inimici facti sumus ejus. V, 17. n. 1. In quem peccaveramus ab initio. Ibid. Dolor autem plagae est, per quam percussus est omnis homo initio in Adam inobediens, hoc est mors, quam sanabit dominus resuscitans nos a mortuis. V, 34. n. 2.

2) Ei, qui ab Adam caecus erat, formavit visionem. V, 15. n. 4.

3) Ταύτην (σάρκα) οὖν ὁ κύριος ἦλθε ζωοποιῶν, ἵνα ὡς ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκομεν, ὅτι ψυχικοὶ, ἐν τῷ Χριστῷ ζήσωμεν ὡς πνευματικοὶ. V, 12. n. 3. Cf. ibid. 34. n. 2.

4) Ἐπεὶ γὰρ διὰ ξύλου ἀπεβάλομεν αὐτὸν (λόγον), διὰ ξύλου πάλιν φανερὸν τοῖς πᾶσιν ἐγένετο, ἐπιδεικνύων τὸ μῆκος, καὶ ὕψος, καὶ βάθος, καὶ πλάτος ἐν ἑαυτῷ. V, 17. n. 4.

5) Testim. anim. III. XVI. XL. XLI. Poen. II. adv. Marc. II, 11. Cult. foem. c. I.

6) Prohiberi non debet infans (a baptismo) qui recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit, qui ad remissionem peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit, quod illi remittuntur non propria, sed aliena peccata. Epl. LIX. ad Fidum. Cfr. de Op. et Eleem. init.

7) Ζωοποιήσας δὲ πάντας ὁ Χριστὸς ἐν ἑαυτῷ τοὺς τῷ Ἀδὰμ

Sünde und der Tod auf Alle übergegangen (c. Ari. Or. I. n. 51. 61.). Nach Hilarius sind wir in Adam um unsere Dignität, und in die Irre und den Tod gekommen[1]). Nach Basilius liegt auf uns Allen die Sünde des Anfangs mit ihren Folgen[2]); ebenso nach Gregor von Nyssa[3]), Gregor von Nazianz[4]), Ephräm[5]), Didymus[6]), Pacian[7]), Ambrosius[8]), Cyrillus †), Hieronymus ††). Besonders hat

---

ἀποθνήσκοντας. In Ps. IV, 1. Μακάριον γὰρ ἦν τὸ μηδὲ τὴν πρώτην γυναῖκα παραβᾶσαν τῇ φθαρτῇ γενέσει διακονήσασθαι, μένειν δὲ ἐν παραδείσῳ θείοις ὡμοιωθεῖσαν ἀγγέλοις . . . θανάτῳ δὲ ἡ δι' αἱμάτων καὶ σαρκὸς ὑπερητεῖτο γένεσις εἰς τοῦ θνητοῦ γένους διαμονήν. διὸ καὶ σύλληψις ὡσανεὶ θανάτῳ ὑποκειμένη τοῖς μακαρίοις διεβάλλετο. In Ps L, 7.

1) In unius Adae errore omne hominum genus aberravit. In Matth. c. XVIII. n 6. Ex uno in omnes sententia mortis et vitae labor exiit. In Ps. LIX. n. 4. In Adae offensa generositatem primae et beatae illius creationis amisimus. In Job fragm. I. Quia ex peccato omnis caro est, a peccato scilicet Adam parente deducta, in similitudine peccati carnis est missus, existente in eo non peccato, sed peccati carnis similitudine. Oper. incerti fragm.

2) In Ps. XLVIII. n. 3. XXIX. n. 3. Hom. de fam. et siccit. n. 7. De renunciat. saecul. n. 7.

3) De beatitudd. Or. VI. De eo, quid sit, quod ad imag. et simiitud. dei etc. T. II. p. 29. ed. *Mor.* In Ps. Tract. II. c. XIII.

4) Or. IX. XXV. LI. Christ. patiens. 1—19.

5) Paraen. XL. ad Poenit. T. III. Syr. p. 499. XLVIII. ibid. p. 512. Adv. Haer. T. II. Graec. p. 260.

6) In I Joh. V 19. Cont. Manich. n. VIII.

7) Bapt. n. V. Peccatum Adae in omne genus transierat. Cfr. ibid. VI.

8) Antequam nascamur, maculamur contagio, et ante usuram lucis, originis ipsius excipimus injuriam, in iniquitate concipimur, non expressit, utrum parentum, an nostra. Et in delictis generat unumquemque mater sua, nec heic declaravit, utrum in delictis suis mater pariat, an jam sint et aliqua delicta nascentis. Sed vide, ne utrumque intelligendum sit. Apol. David. I, 11. n. 5 Nempe omnes in primo homine peccavimus, et per naturae successionem culpae quoque ab uno in omnes transfusa successio est. . . . Adam ergo in singulis nobis est. In illo enim conditio humana de-

sich um Behauptung dieser Lehre Augustin verdient gemacht. Er erklärt diese Lehre für eine altkatholische, überlieferte [1]), beruft sich auf die von jeher als nothwendig anerkannte und ausgespendete Taufe [2]), auf die dabey gebräuchlichen Exorcismen und Insufflationen [3]), sucht auch den biblischen Charakter der Lehre auf alle Weise zu begründen [4]), und verweißt zur Erklärung, wie die Kinder der Wiedergeborenen dennoch wiederum mit der Sünde behaftet sind, auf mehre Analogien in der Natur, wie z. B. darauf, daß die Kinder der Beschnittenen wieder vorhäutig sind, daß von dem reinen Korn wie-

---

liquit, quia per unum in omnes pertransivit peccatum. Apol. II, 12. n. 71. Cf. Epl. LXXIII. n. 8. De Myst. c. VI. n. 32.

†) Τῆς ἐν Ἀδὰμ παραβάσεως γεγόναμεν κοινωνοί. μόνον δὲ οὐχὶ καὶ τῶν ἐκείνῳ πεπλημμεληκότων ἐκτετίκαμεν δίκας, διαδραμούσης εἰς ἅπαντας τῆς ἀρᾶς, καὶ τὸ ἐξ ἐκείνου γένος κατανεμηθείσης τρόπον τινὰ τῆς ὀργῆς. De Ador. in Sp. et verit. l. XI. Οὐκ οἶσθα, ὅτι κατώλισθεν ὁμολογουμένως εἰς θάνατον καὶ φθορὰν ἡ ἀνθρώπου φύσις καταθήξασα πρὸς ὀργὰς τὸν δημιουργὸν, ὡς ἐν τῇ τοῦ γένους ἡμῶν ἀπαρχῇ, τουτέστιν Ἀδὰμ. Ibid. l. III. Ἕρπει δὲ καθάπερ ἐκ ῥίζης καὶ εἰς ἡμᾶς τὸ κακὸν τοὺς ἐξ αὐτῆς γεγονότας. Glaphyr. in Num. Κατηρρώστησε γὰρ ἡ ἀνθρώπου φύσις τὴν φθορὰν, ὡς ἐν ἀπαρχῇ καὶ ῥίζῃ τῇ πρώτῃ, τουτέστιν Ἀδὰμ. ἐπειδὴ γὰρ προσέκρουκε διὰ τῆς παρακοῆς τῷ νομοθέτῃ καὶ θεῷ καὶ παρενέγκοντι πρὸς ὕπαρξιν, ἔπαρατὸς ἦν εὐθὺς καὶ θανάτου κατόχος. Adv. Nestor. V. Prooem.

††) Omnes homines, aut antiqui propagatoris Adam, aut suo nomine tenentur obnoxii. cont. Pelag. Dial. l. III. vers. fin. In lege veteri sub peccati Adam omnes tenebantur elogio, et ad inferos descendentes consequenter lachrymae prosequebantur, secundum apostolum, qui ait: *et regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam super eos, qui non peccaverunt.* Epl. XXII. ad Paulam super obit. Blesillae.

1) Nupt. et concup. II, 12. n. 25.

2) Peccat. merit. et rem. III, 4. n. 9.

3) Pecc. orig. XL. n. 45. Nupt. et concup. II, 18. n. 33; 30. n. 50. 51. c. Julian. VI, 5. n. 11. c. Jul. O. J. III, 144.

4) Rom. V, 12. (citirt Peccat. merit. I, 9. cont. 2 Epl. Pelag. IV, 4.) Sap. XII, 10. (Nupt. et concup. II, 8.) Sir. XL, 1. (O. J. I, 28.).

derum Körner mit Stroh[1]), von Olivensaamen wieder Oleaster[2]) hervorgebracht wird. Etwas ungenauer drückt sich über diesen Lehrpunct Justin aus, wo er unsere erste Erzeugung als eine κατ' ἀναγκὴν und ἐν ἀγνοίᾳ bezeichnet, welche durch eine andere Geburt nach der Freyheit und Erkenntniß aufzuheben sey (**Apol. I. n. 61.**); näher zur Sache ist schon der Ausspruch, daß wir von Adam unter den Tod und den Irrthum der Schlange gerathen sind (**Tryph. n. LXXXIII.**). Sehr vag lautet die Aeußerung des Clemens von Alexandrien, Sündigen sey ein σύμφυτον[3]); dazu kommt aber wiederum noch eine andere, wo er Christum als den darstellt, welcher den zum Tode gebornen Menschen wiedergebiert[4]). Auch bey Origenes findet sich die Formel, daß wir zum Sündigen geboren sind[5]); hinwiederum sagt er auch, daß in Adam Alle gestorben sind[6]), Alle verunreinigt von der Sünde ins Daseyn treten[7]), die Kinder darum getauft werden[8]). Allein wie sehr er ein Böses im Menschen anerkennt, so wissen wir, daß er ein Präexistentianer war, und dieses Böse

---

1) **Peccator. merit. et remiss. III, 8. n. 16.**

2) **Nupt. et concup. II, 34. n. 58.**

3) **Paed. III, 12. Cfr. Strom. III, 16. Cfr. *Philo.*** *Πάντι ἀνητῷ παρ' ὅσον ἦλθεν εἰς γένεσιν, σύμφυες τὸ ἁμαρτάνειν.* **Vita Mos. 675.**

4) *Ἐγὼ (Χριστὸς) σὲ ἀνεγέννησα κακῶς ὑπὸ κόσμου πρὸς θάνατον γεγεννημένον.* **Qu. div. salv. XXIII.**

5) *Ἅπαντες ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν πεφύκαμεν . . . μέγα δὲ δύναται προαίρεσις καὶ ἄσκησις.* **Cels. III, 2.**

6) *Καὶ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ (ὡς φησὶν ὁ λόγος) πάντες ἀποθνήσκουσι καὶ κατεδικάσθησαν ἐν τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ.* **Cels. IV, 40.** *Πᾶς ἄνθρωπος ἐν Ἀδὰμ ἀποθανὼν.* **Ibid. VII, 28.** *Ἡ πᾶσα γῆ αὐτὴ ἐπικατάρατος ἐν τοῖς ἔργοις ἐστὶ τοῦ Ἀδὰμ καὶ τῶν ἐν αὐτῷ ἀποθανόντων.* **Ibid. VII, 29. Jerem. Hom. VIII. n. 1. In Cantic. VIII, 6.**

7) **Matth. T. XV. n. 23. In Jes. Hom. VI. n. 5. In Lev. Hom. VIII n. 3.**

8) **In Rom. l. V. n. 9. In Luc. Hom. XIV. In Lev. Hom. VIII. n. 3.**

eben aus einem frühern Leben herrühren läßt. So dürfen wir auch bey Marius Victorinus [1]) und andern Präexistentianern kein eigentliches Bekenntniß der Urſünde, ſondern nur eine dem bibliſchen und traditionellen Sprachgebrauche ſich anſchließende Redeweiſe ſuchen. Auf der andern Seite hat Theodor von Mopſueſtia alles Böſe aus der eigenen That der Einzelnen abgeleitet; daß aber die Antiochener überhaupt ſo gedacht, läßt ſich durchaus nicht behaupten. Theodoret ſagt zwar, Jeder ſterbe nicht durch Adams, ſondern ſeine eigene Schuld (**in Rom. V, 12.**); aber hinwiederum auch, wegen Adams Sünde ſey das ganze Menſchengeſchlecht mit dem Tode beſtraft worden. Chryſoſtomus lehrt, Adam habe uns aus dem Paradieſe vertrieben, durch ſeine Sünde ſeyen wir vieler Güter verluſtig geworden (**in Gen. Serm. V. n. 2.**), Chriſtus ſey für die gemeinſchaftliche Sünde Aller geſtorben (**in Jes. VII. n. 7.**); dann hat Auguſtin denſelben **ex profesſo** von jedem Verdachte der Heterodoxie zu befreyen geſucht (**cont. Jul. I, 6. n. 24 sq.**). Neſtorius dagegen hielt wie in anderer, ſo auch in dieſer Beziehung nicht die kirchliche Lehre. Am entſchiedenſten traten aber gegen dieſelbe die Pelagianer auf. Nach ihnen ſind die Kinder in demſelben Zuſtande geboren, in welchem Adam erſchaffen war [2]), nur daß ſie nicht wie er die Kenntniß und Freyheit, zwiſchen dem Guten und Böſen zu wählen, beſitzen. Durch ſeine Schuld hat Adam nur ſich ſelber geſchadet [3]); ohne Ungerechtigkeit

---

1) **In Gal. III, 20. Eph. II, 3. De Physic. VIII.**

2) ***Coelestius.*** **Quoniam peccatum Adae ipsum solum laesit, et non genus humanum. — Quoniam parvuli, qui nascuntur, in eo statu sunt, in quo fuit Adam ante praevaricationem. — Quoniam neque per mortem vel praevaricationem Adae omne genus humanum moritur, neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgit. ... Ap. *Mar. Merc.* Commonit. c. I. n. 1. Cf. *Aug.* Gesta Pelag. c. XI.** Ebenſo ſtatuirt Pelagius. S. ***Aug.*** **de Peccat. orig. c. XIII. De Natur. et grat. c. XIX. n. 21.**

3) ***Coelest.*** **cit. ap. *Mar. Merc.*** ebenſo ***Julian.*** S. ***Aug.*** **cont. Jul. Op. imp. II, 64.**

von Seiten Gottes konnte die Schuld Adams seinen Nachkommen nicht zugerechnet werden[1]). Aus der Taufe kann der Schuldzustand der Kinder nicht bewiesen werden, denn sie erhalten durch die Taufe nicht Nachlassung der Sünde, sondern das Himmelreich[2]), kommen zur Taufe nicht weil sie Sünder, sondern weil sie nicht Gerechte sind[3]). Die Kinder, welche ohne Taufe sterben, werden darum zwar vom Himmelreich ausgeschlossen, nichts destoweniger aber doch einer ewigen Glückseligkeit theilhaft[4]). Die Pelagianer nannten das **peccatum originale** lieber **naturale**[5]), um so die Katholiken des Manichäismus zu zeihen, wohingegen die Katholiken sich eine solche Umänderung verbaten[6]). Die Pelagianer beriefen sich auf die Stellen der Schrift *Deut.* **XXIV, 16.** *Ez.* **XVIII, 3. 20.** II *Cor.* **V, 10.** und unter den Vätern glaubten sie Cyprian (*Hier.* **adv. Pelag. Dial. l. III. fin.** *Aug.* **cont. duas Epl. Pelag. IV, 8.**), Hilarius (*Aug.* **Nat. et grat. LXII.**), Chrysostomus (*Aug.* **c. Jul. I, 6.**) anrufen zu können, und besonders Ambrosius[7]), aus welchem darum Augustin sehr oft Zeugnisse wider die Pelagianer anführt. Den Pelagianismus eliminirten aus der Kirche die Concilien von Carthago (412, 416, 417, 418), Mileve (416), Ephesus (431. **Act. VII.**); vor allen hat sich das II. Concil von Orange (529) gegen denselben ausgesprochen

---

1) *Aug.* de Peccat. merit. et rem. III, 2. Nat. et grat. c. XXX.

2) *Aug.* de Peccat. merit. et rem. I, 18. n. 23.

3) *Aug.* de Peccat. merit. et rem. I, 19. n. 24.

4) *Coelest.* in prof. fid. *Pelag.* prof. fid. Epl. ad Innoc. *Aug.* Grat. Christ. II. De Pecc. orig. öfter. contr. duas Epl. Pelag. I, 22. n. 40.

5) *Pelag.* lib. fid. n. 7. *Julian.* libell. fid. P. II. n. 10.

6) *Mar. Merc.* Subnot. in verba Juliani c. II. *Aug.* Op. imp. c. Jul. V, 9.

7) *Pelag.* Beatus Ambrosius episcopus, in cujus praecipue libris romana elucet fides, qui scriptorum inter Latinos flos quidam speciosus enituit, cujus fidem et purissimum in scripturis sensum ne inimicus quidem ausus est reprehendere etc. Ap. *Aug.* Grat. Chr. XLIII. n. 47. Nupt. conc. l. I. c. XXXV. n. 40.

und die katholische Doctrin auf das klarste formulirt[1]). Den Pelagianismus erneuerte Abälard, inwiefern er einen Uebergang der Schuld Adams auf dessen Nachkommen läugnete[2]), und in späterer Zeit erneuerten denselben auch die Socinianer[3]). Nach Swedenborg sind Adam und Eva lediglich Personifikationen der ältesten Kirche, keine Personen, woraus also hervorgeht, wie von ihnen keine Sünde auf uns vererbt worden; nur von den Eltern eines jeden, nicht von Adam und Eva, vererbt sich auf jeden die Schuld.

Ueber die Art und Weise der Theilnahme der Nachkommen Adams an der Schuld ihres Stammvaters finden sich bey den Alten verschiedene Erklärungsweisen. Als unkirchlich galt, wie sich von selbst versteht, die Meinung, wonach die Sünde Adams nur durch Nachahmung auf seine Nachkommen übergeht. Nur bey den Pelagianern findet sich dieselbe in der ältern[4]), und bey den Socinianern in der neuern Zeit. Die Ansicht, wonach die Sünde Adams uns äußerlich zugerechnet wird, hat in der ältern Zeit Keinen für, vielmehr Alle wider sich; ausdrücklich erklären sich dagegen Cyprian, Rufin, Optatus von Mileve. Viele unter den Alten lehren aber, daß alle Menschen in Adam als ihrem Princip und Genus enthalten, an seiner Sünde Antheil genommen haben. So

---

1) Si quis per offensam praevaricationis Adae non totum, id est secundum corpus et animam in deterius dicit hominem commutatum, sed animae libertate illaesa durante, corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium, Pelagii errore deceptus, adversatur scripturae etc. c. I. Si quis soli Adae praevaricationem suam, non et ejus propagini asserit nocuisse aut certe mortem tantum corporis, quae pocna peecati est, non autem et peccatum, quod mors est animae, per unum hominem in omne genus humanum transisse testatur, injustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo: per unum hominem etc. c. II.

2) Quod non contraximus culpam ex Adam, sed poenam tantum. *Abael.* err. IX.

3) *Catechism. Racov.* qu. 42. 43. 422.

4) *Aug.* Op. imp. c. Jul. II, 64. Peccat. mer. et rem. III, 10. n. 18. Epl. CXL. *Mar. Merc.* Comm. c. II. n. 2.

Irenäus constant, Origenes oder Rufin[1]), Gregor von Nazianz (Or. LI.), Hilarius (in Matth. Comm. c. XVIII. n. 6.), Ambrosius[2]), Augustin[3]) und viele Andere, namentlich Lateiner[4]); auch erklärte man den Uebergang der Sünde aus der mit der Fortpflanzung verbundenen Libidinosität[5]), und statuirte Behufs der Erklärung auch eine besondere Infection des Saamens, wohin schon Tertullian zu neigen scheint und Augustin entschieden neigt, wogegen aber Duns Scotus gründlich argumentirt.

Nach Thomas sind alle Menschen wie Glieder eines Menschen, deren Haupt und Seele Adam ist, wonach seine That die des Menschengeschlechtes ist, wie ein Mord, welchen die Hand begeht, alle Glieder mit Schuld und Strafe beschwert. (1. 2. qu. LXXXI. Art. 2.). Er bemerkt, die Erklärung aus der Analogie einer Krankheit (Leprose erzeugen Leprosen, Podagrische Podagrische) reiche nicht aus, weil die Schuld so nicht erklärt wird. Auf die Frage, warum nur die eine Sünde und nicht auch die übrigen Sünden Adams auf seine Nachkommen übergehen, welche sich schon Augustin gestellt,

---

1) Omnes homines, qui in hoc mundo nascuntur et nati sunt, in lumbis erant Adae, cum adhuc esset in paradiso, et omnes homines cum ipso vel in ipso expulsi sunt de paradiso, cum ipse inde depulsus est. Et per ipsum mors, qui ei ex praevaricatione venerat, consequenter et in eos pertransiit, qui in lumbis ejus habebantur. *Orig.* Comm. in Rom. l. V. n. 1.

2) Fuit Adam et in illo fuimus omnes, periit Adam, et omnes in illo perierunt. In Luc. l. VII. n. 234.

3) Omnes fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus . . Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus, sed natura erat seminalis, ex qua propagaremur, qua scilicet propter peccatum vitiata et vinculo mortis obstricta justeque damnata, non alterius conditionis homo ex homine nasceretur. Civ. dei XIII, 14. Cf. Pecc. merit. et rem. I, 10. n. 11.

4) *Pet. Chrys.* Serm. CXI. *Prosper.* ad Object. Vincent. Resp. III. *Primas.* in Rom. V, 12. *Greg. M.* lib. IX. Epl. LII.

5) *Aug.* Nupt. et concup. II, 8. n. 20. *Mar. Merc.* Subnot. in Jul. verba c. V. *Leo* Serm. XXI. c. III. *Fulg.* de fid. ad Petr. c. II. XXVI.

aber nicht beantwortet hat (Ench. c. XLVI. XLVII.), sagt Thomas, die erste sey eine Sünde der ganzen Natur gewesen, die übrigen seyen dagegen rein persönliche Sünden (1. 2. qu. LXXXI. Art. 2.), es gehe aber die Sünde Adams in Alle über, «inwiefern sie von ihm durch die Generation bewegt worden, wie die Glieder von der Seele zu einer wirklichen Sünde bewegt werden» (ibid. Art. IV.).

Bey den protestantischen Theologen finden sich dieselben Erklärungsweisen, die von der Infection des Saamens in der Concordienformel (P. II. v. solida declaratio Art. II.), die von der Libidinosität der Zeugung bey Luther (in Gen. II, 18.), die von der Coexistenz aller Menschen in Adam bey Gerhard, Calov und Andern; dazu bey den Föderaltheologen die Auffassung Adams auch als caput foederale, nicht als bloßes caput naturale und seminale. Hingegen bleibt, wie gesagt, der von vielen protestantischen Theologen, z. B. Quenstedt, Hollaz und Andern, angenommenen und vertheidigten Imputationstheorie das Verdienst, wer es dafür nehmen will, der Neuheit und Eigenthümlichkeit. Dasselbe gilt von der bey Calvin vorkommenden verzweifelten Erklärung aus einem besondern göttlichen Rathschlusse (Inst. II, 1. n. 7.).

In der nähern Bestimmung dessen, was die Erbsünde in den Nachkommen Adams constituirt, vermissen wir bey den ältern Lehrern die gehörige Genauigkeit. Augustin setzt dieselbe in die Concupiscenz (Nupt. et concup. I, 26. n. 23.); ihm folgen die meisten Scholastiker, welche nach seiner Andeutung die Concupiscenz selbst als das Materiale, und die Schuldbarkeit, den reatus daran, als das Formale der Ursünde fassen [1]). Anselmus setzt sie kurzweg in den Mangel der schuldigen Gerechtigkeit (de concept. virgin. c. XXV.), ebenso Duns Scotus. Die Protestanten setzten aber ganz nackt und einfach die Erbsünde in die Vitiosität [2]), wogegen

1) *Thom.* Peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiae. I. II. qu. 82. Art. III.

2) *Confess. Helvet.* I. c. VIII. *Melanchthon.* Loc. theol. de

das Tridentinum festhält und erklärt (Sess. V. Can. V.), die Concupiscenz sey nicht die Sünde selbst, sondern werde nur metonymisch so genannt, und bleibe daher auch in den Getauften, aus welchen doch alles, was Sünde ist, getilgt werde. Die Vorstellung einer Substantialität des Bösen in uns und einer Transsubstantiation unserer Natur in die Sünde, welche die Aeltern, namentlich Augustin, so sorgfältig abgewiesen haben[1]), ward von Luther gehegt[2]) und von Matthias Flacius ausgebildet, welcher im synergistischen Streite gegen Victorin Strigel die Behauptung aufstellte: **peccatum originale non esse accidens, sed ipsam substantiam hominis.**

Die Allgemeinheit der Ursünde lehren sämmtliche Väter[3]).

---

peccato und de peccato orig. *Luther.* in Gen. II, 17. *Conf. Aug.* Art. II. Docent, quod post lapsum Adae omnes homines secundum naturam propagati nascantur cum peccato, hoc est sine metu dei, sine fiducia erga deum et cum concupiscentia. Auf das von Eck, Faber, Wimpina und Cochläus (Confut. Aug. Confess.) Eingewendete, daß die Unmündigen keiner Furcht und keines Vertrauens fähig sind, erklärte Apol. II. §. 2. es sey nicht bloß von der actuellen Furcht und fiducia, sondern dem Vermögen dazu die Rede. Die variata von 1540 hat aber: Intelligimus autem peccatum originis .... reatum, quo nascentes propter Adae lapsum rei sunt irae dei et mortis aeternae, et ipsam corruptionem humanae naturae propagatam ab Adam; et haec naturae humanae corruptio defectus justitiae seu integritatis seu obedientiae originalis et concupiscentiam complectitur.

1) *Petr. Chrys.* Serm. CXI. *Greg. Nyss.* adv. Eun. Or. II. T. II. p. 403. ed. *Mor.* *Aug.* Nupt. et concup. II, 34.

2) *Luther.* Foetus in utere, antequam nascimur et homines esse incipimus, peccatum est. In Ps. L. Vide, quid sequatur ex illa sententia, si statuamus justitiam originalem non fuisse naturae, sed donum quoddam superfluum, superadditum. Annon sicut ponis, justitiam non fuisse de essentia hominis, ita etiam sequitur, peccatum, quod successit, non esse de essentia hominis? In Genes. c. III. Dagegen läßt die Concordienformel zwischen der Natur des Menschen und der Erbsünde einen gewissen Unterschied (quoddam discrimen) zu. Epit. I. de P. O. affirm. n. I. II. Negat. n. IX.

3) *Ambros.* in Luc. l. VII. n. 234. *Aug.* Civ. dei XIII, 14.

Nur Christus sey ohne Sünde geboren, weil von einer Jungfrau nur [1]). Von der h. Jungfrau lehren sie nicht, daß sie ohne Sünde empfangen [2]), sondern nur, daß sie nachher geheiligt worden sey [3]). Eine spätere Heiligung vertheidigen auch Johann von Damaskus [4]), später noch Radbertus Paschasius (Opusc. de partu virginis), Ratrammus [5]), Anselmus [6]), Hildebert (Tract. theol. c. XIII.), Bernardus [7]), Richard von St. Victor [8]), Engelbert [9]), Odo von

---

Pecc. mer. et rem. I, 10. n. 11. Jeremias et Joannes, quamvis sanctificati in uteris matrum, traxerunt tamen peccatum originale. c. Jul. O. J. IV, 134. und sonst oft. *Pet. Chrys.* Quando sub unius hominis culpa propter Adae solius noxam . . . omnes aetates utrumque sexum certe parvulos nescientes bonum et malum hic carnifex ad se trahere crudeli infestatione non cessat. Serm. LXV. Per illum et in illo omnes peccaverunt. Serm. CXI.

1) *Aug.* Peccat. mer. et remiss. II, 20. n. 34. *Ferrand.* Epl. ad Anatol. (Diac. Rom.) c. IV. *Beda.* De circumcis. domini. Hom. in Oct. Epiph. *Servat. Lup.* De trib. quaestt.

2) *Aug.* c. Julian. O. J. IV, 122. *Fulgent.* De incarn. et grat. c. VI. *Ferrand.* Epl. ad Anatol. c. IV. Cfr. auch *Hilar.* in Ps. II, 8.

3) *Greg. Nyss.* Or. XXXVIII.

4) Orth. fid. III, 2. Dormit. deipar. Or. I.

5) De eo, quod Christus ex virgine natus. c. III.

6) Tr. Cur deus homo II, 16. Concept. virgin. c. XVIII. welches Buch jedoch Anselm abgesprochen wird.

7) Epl. CLXXXIV., wo er die Kanoniker von Lyon tadelt, daß sie ohne Anfrage in Rom das festum conceptionis zu begehen sich erlaubt hatten. Uebrigens war dieses Fest schon früher in der Kirche von Toledo gefeyert worden, ebenso in der englischen Kirche zur Zeit des Anselmus. Von England ging dasselbe in die Normandie und nach Frankreich überhaupt, später nach Italien und Rom über (*Bened.* XIV. de fest. beat. Mar. virg. II, 13. n. 21.). Im Orient findet sich dieses Fest erwähnt in einer Novelle von Emmanuel Comnenus († 1180) (*Bened.* cit. n. 17 sq.); für dasselbe erklärten sich später die Concilien von Oxford (1222) und Canterbury (1328).

8) De Emmanuel. II, 23 sq.

9) De grat. et virt. beat. Mar. virg. P. IV. c. III.

Cambrai [1]), Peter der Ehrwürdige (l. III. Epl. VII.), Albert der Große (l. III. Dist. III. Art. IV.), Thomas [2]). Für die unbefleckte Empfängniß ist Ildefons von Toledo [3]), Peter von La Celle [4]), Peter von Blois [5]), Guibert (de laude S. Mariae), Alanus von Ryssel. Am Meisten that zur Verbreitung dieser Ansicht Duns Scotus [6]), welcher es sogar dahin brachte, daß die Pariser Universität diejenigen von den akademischen Würden ausschloß, welche nicht vorher auf diese Meinung sich förmlich vereiden würden [7]), welcher Beschluß später erneuert (1497), darnach auf andern Universitäten [8]) ähnlich reproducirt wurde. Die entgegengesetzte Meinung der Dominikaner wurde 1384 von derselben Universität als falsche und ärgerliche gebrandmarkt [9]); ebenso erregten auch die von dem Pariser Docenten Johann von Montesono gegen die unbefleckte Empfängniß aufgestellten Thesen nur den Unwillen der Universität [10]). Das Concil von Basel beauftragte den Turrecremata über die von den Theologen viel bewegte Frage zu referiren. Obgleich nun Turrecremata sich mit der pars sanior von dem Concil zurückzog und seine Ausarbeitung an sich hielt, so faßte dasselbe nichtsdestoweniger einen der Meinung höchst günstigen Beschluß (Sess. XXXVI.). Für die Ansicht erklärte sich entschieden Gerson [11]), ebenso Wessel (caus.

---

1) Exposit. sacr. can. miss. Dist. III.

2) Summ. P. III. qu. XXVII. Art. I. II.

3) Contra eos, qui disputant de perpet. virg. S. Mar.

4) De assumpt. beat. Mar. virg. Serm. III. id. l. IX. Epl. IX.

5) De Nativ. beat. Mar. virg. Serm. XXXVIII.

6) Sent. lib. III. Dist. III. qu. 1. Cf. l. II. Dist. XVIII. qu. 15. Cf. auch dessen Rosar. beat. Mar. virg.

7) *Wadding.* ann. ff. min. VI. p. 51 sq.

8) Köln 1499. *Argentré* T. III. P. II. p. 1 sq. Mainz 1501. Die spanischen Universitäten 1617. *Argentré* cit. p. 190.

9) *Boulay* Hist. univ. Paris. T. IV. p. 600.

10) *Spondan.* ann. 1387. n. 12.

11) Er sagt, sie sey eine von den Wahrheiten, quae noviter sunt

incarn. XV.). Das Concil von Trient beschränkte (*Palav.* VII, 3. n. 8.) sich auf die Erklärung, daß es in seinem Dekret von der Ursünde die h. Jungfrau nicht einbegreife, und erneuerte die von Sixtus IV. hierüber erlassenen Vorschriften (Sess. V.). Uebrigens hat diese Ansicht bey aller Begünstigung, welche sie von Seiten der Päpste[1]) gefunden, und bey aller Mühe, welche sich die Franziskaner und die Könige von Spanien darum gaben[2]), wie bekannt, nie eine dogmatische Eigenschaft erlangt. Merkwürdig ist, daß auch Jakob Böhme annimmt, die h. Jungfrau sey von der Erbsünde unberührt geblieben[3]), indem Gott bey dem Falle Adams ihre Substanz rein erhalten habe, weshalb sie auch die Verwesung nicht erfahren habe.

Mit der Sünde sind nach dem Glauben der Kirche auch deren Folgen auf die Nachkommen Adams übergegangen, nämlich der Tod im umfassendsten Sinne des Wortes[4]), die Unwissenheit[5]) und die Begierlichkeit †), alle Leiden ††) und

---

revelatae vel declaratae tam per miracula, quae leguntur, quam per majorem partem ecclesiae, quae hoc modo tenet. Serm. de concept. beat. Mar. virg. I Consid. in Opp. T. III. p. 1330. ed. *Du Pin.*

1) S. Liguorio l. VII. De excom. dub. IV. Art. III.

2) Philipp. III. bey Paul V.; Philipp. IV. bey Gregor XV. S. *Wadding.* Hist. legat. Philipp.

3) Menschwerd. Christi Th. I. c. IX. n. 18. 19.

4) *Pacian.* de Bapt. n. 1. *Greg. Naz.* Serm. XXXVIII. *Sev. Gab.* Mundi creat. Or. VI. n. 2.

5) *Tat:* Graec. XIII. XIV. XXX. *Macar.* Hom. XXIV. n. 2. De libert. ment. n. 21. *Aug.* Horrenda quaedam profunditas ignorantiae, ex qua omnis error existit, qui omnes filios Adam tenebroso quodam sinu suscipit, ut homo ex illo liberari sine labore, dolore, timore non possit. Civ. dei XXII. *Gregor.* Humana quippe natura primorum hominum vitio a paradisi gaudiis expulsa lumen invisibilium perdidit, et totam se in amorem visibilium fudit, tantoque ab aeterna speculatione coecata est, quanto foras deformiter sparsa, unde fit, ut nulla noverit, nisi ea, quae corporeis oculis ut ita dixerim palpando cognoscit. Homo enim qui, si praeceptum

der Tod des Leibes [1]). Doch wurde immer anerkannt, daß das Ebenbild Gottes im Menschen nicht gänzlich sey zerstört worden [2]), in welchem Puncte sich unter den Aeltern nur die Origenisten versündigten [3]). Namentlich wird die Freyheit als Eigenschaft des Menschen demselben vor wie nach zuerkannt [4]), wie es denn auch nach den klaren Aussprüchen der

---

servare voluisset, etiam carne spiritalis futurus erat, peccando factus est etiam mente carnalis, ut sola cogitet, quae ad animum per imagines corporum trahit. In Job. V, 34. n. 61.

†) *Clem.* Coh. XI. *Method.* de Resurr. c. I. II. *Macar* lib. ment. n. 27. *Aug.* Quid amor ipse tot rerum vanarum atque noxiarum, et ex hoc mordaces curae, perturbationes, moerores, formidines, insana gaudia, discordiae, lites, bella, insidiae, iracundiae... luxuria, petulantia, impudicitiae. Verum haec hominum sunt malorum, ab illa tamen erroris et perversi amoris radice venientia, cum qua omnis filius Adae nascitur. Nam quis ignorat, cum quanta ignorantia veritatis, quae jam in infantibus manifesta est, et cum quanta abundantia vanae cupiditatis, quae in pueris incipit apparere, homo veniat in hanc vitam, ita ut, si dimittatur vivere, ut velit, et facere quidquid velit, in haec facinora et flagitia, quae commemoravi et quae commemorare non potui, vel cuncta vel multa perveniat. Civ. dei XXII, 22. n. 1. Peccat. mer. et rem. II, 4. *Greg. M.* in Job. V, 34. n. 61.

††) *Theoph.* Autol, II, 25. *Greg. Nyss.* in Ecclesiast. Hom. VI. Hom. in Princ. Jejunii.

1) *Justin.* Tryph n. LXXXVIII. *Tat.* Graec. VII. XI. *Iren.* V, 12. n. 3. *Theoph.* Aut. II, 25. *Tert.* anim. LII. adv. *Marc.* II, 9. V, 25. *Cyp.* pat. *Lact.* Inst. II, 13. *Hil.* in Ps. LXII. n. 6. *Ephrem.* Necros. c. XXXI. *Victorin.* Phys. c. XVI. *Greg. Nyss.* de Virginit. c. XIII. *Greg. Naz.* Carm. II. XI. 44. 45.

2) *Epiph.* Haer. LXX. n. 3. *Cyr.* adv. Anthrop. c. V. X. *Aug.* Sp. et lit. c. XXVIII. Retr. II, 24. 67. mit Beziehung auf Ps. XXXIX, 6. Cfr. Gen. IX, 1 sq. I *Cor.* XI, 7. *Jac.* III, 1.

3) Ihnen wird vorgeworfen, daß sie so weit gingen, zu behaupten, daß die göttliche Ebenbildlichkeit und Aehnlichkeit zerstört worden, und in dem Menschen nach der Vertreibung aus dem Paradiese nicht mehr vorhanden sey. *Epiph.* Epl. adv. Joh. Jeros. *Hier.* Epl. XXXVIII. ad Pammach. de error. Joh. Jeros.

4) *Justin.* Apol. I, 24. *Athen.* leg. XXIV. *Clem.* str. II, 4.

Schrift [1]) anders nicht möglich war. Besonders hat Augustin die Fortdauer der Freyheit nach dem Falle auf das feyerlichste ausgesprochen (cont. Epl. Pel. I, 2.), und bemerkt, daß Gott unser Heil in uns nicht wie in Steinen wirkt (Peccat. mer. et rem. II, 2.). Dagegen war nach Theodor von Mopsuestia nicht einmal der Tod Adams eine Folge seiner Sünde [2]), geschweige daß durch seine Schuld das Menschengeschlecht in denselben gestürzt worden wäre. So lehrten auch die Pelagianer, durch die Sünde der ersten Eltern sey der Zustand ihrer Nachkommen durchaus nicht verderbt worden [3]); die Sünde sey nichts, könne also die Substanz des Menschen nicht alteriren [4]); Sinnlichkeit und Geschlechtstrieb sey gut, anders der Ehestand sündlich wäre, was er doch nicht sey [5]); worauf Augustin erwiedert, die Sinnlichkeit sey allerdings gut, aber nicht deren Uebergewicht und Ausartung (cont. Jul. VI, 14. 18.). In ihrem egoistischen Uebermuthe legten sie auch dem Menschen eine wahre Anamartesie auf Grund seines freyen Willens zu, wogegen besonders Hieronymus in seinem Dialog gegen die Pelagianer ankämpft. Ueberhaupt war die Sünde der Pelagianer der Optimismus, in welchem befangen sie für den Menschen die höchstmögliche und bleibende Vollkommenheit ansprachen, und Alles, was Unvollkommenheit ist, von ihm entfernt wissen wollten, wor-

---

III, 9. IV, 20. *Orig.* Princ. Prol. n. 5. *Min. Fel.* Octav. XXXVI. *Tert.* Marc. II, 5. *Cyp.* Epl. LV. Exhort. cast. c. II. *Cyr.* Cat. IV, 21 etc.

1) *Gen.* IV, 7. *Deut.* XXX, 1. 2. 8 etc. *Jos.* XXIV, 14. 15. 22. *Jes.* I, 19. 20. *Jerem.* XXI, 8. *Sirac.* XV, 14–16. *Matth.* XVI, 24. XIX, 17. 21. XXIII, 37. *Joh.* VI, 68. VII, 17. *Rom.* I, 21. II, 14. 15. VII, 18. XII, 2. I *Cor.* VII, 37. I *Thess.* V, 21. *Eph.* V, 10. 15 sq.

2) S. die Fragmente bey *Phot.* Cod. CLXXVII.

3) *Pelag.* libell. fid. Epl. ad Innoc. *Coelest.* Profess. fid. *Aug.* Haer. LXXXVIII. Don. persev. c. II. *Mar. Merc.* Commonit. c. I. n. 1.

4) *Aug.* Nat. grat. c. XIX. n. 21.

5) *Aug.* cont. Jul. II, 1. VI, 8.

über Hieronymus sich mit Recht in bitterer Ironie auslässt[1]).

Zu dem Extrem pelagianischer Ansicht, wonach die Erbsünde und deren Folgen ganz in Abrede gestellt werden, findet sich der conträre Gegensatz in der Behauptung, womit die Reformatoren auftraten. Nach Calvin ist durch den Fall die Freyheit des Menschen sammt allen geistigen Kräften gänzlich zerstört[2]), seine ganze Natur eine lautere Concupiscenz und Sündensaame (Inst. II, 1. n. 8.), und all sein Thun darum nichts als Sünde (ibid. n. 9.). So ist auch nach Luther in den Menschen keine Freyheit, keine Kraft, namentlich in Bezug auf das Höhere vorhanden[3]), alle geistige Kraft des

---

1) Reprehendis deum, quare hominem fecerit hominem: reprehendant et angeli, cur angeli sint. Omnis creatura causetur, quare id est, quod condita est, et non id, quod condi potuit. Scilicet nunc mihi puerilibus declamatiunculis ludendum est; et a culice atque formica usque ad Cherubim et Seraphim veniam, cur non singula in meliori statu condita sint. Quumque ad excelsas venero potestates, causabor et dicam: quare deus solus tantum deus sit et non omnia deos fecerit. Aut enim impossibilitatis aut invidiae reus erit. Reprehende eum, cur et diabolum in hoc mundo esse concedat, et aufer coronam, quum certamen abstuleris. Adv. Pelag. l. III. T. IV. P. II. p. 535. ed. *Mart.*

2) Inst. II, 2. in der Ueberschrift: Hominem arbitrii libertate nunc esse spoliatum et miserae servituti addictum. Ibid. n. 1. Nimis etiamnum commendantur vires nostrae, dum baculo arundineo comparantur.

3) Caeterum erga deum, vel in rebus, quae pertinent ad salutem, non habet liberum arbitrium, sed captivus subjectus et servus est vel voluntatis dei, vel voluntatis Satanae. De serv. arbitrio ad Erasm. fol. 178. T. III. ed. Jen. Quod autem de miraculis dixi, idem de sanctimonia dico. Si poteritis in tanta serie saeculorum, virorum et omnium, quae memorasti, ostendere unum opus (sit etiam levare stipulam de terra) aut unum verbum (sit etiam syllaba my) vel unum cogitatum ex vi liberi arbitrii (sed vel tenuissimum suspirium), quo vel applicuerunt se ad gratiam, vel quo meruerunt spiritum, vel quo impetraverunt veniam, vel quo aliquid cum deo egerunt, quantumvis modiculum (taceo, quo sanctificati

Menschen nicht bloß verderbt, sondern ganz und gar vertilgt [1]), das göttliche Ebenbild im Menschen bis in die Wurzel vernichtet [2]), das ganze Wesen des Menschen eine lautere Sünde, und all seine Thätigkeit durch und durch Sünde [3]) und Sünde zum Tode. Uebrigens konnte nach Luther Adam, streng genommen, seine Freyheit durch den Fall nicht einbüßen, da er keine hatte, noch haben konnte nach der Vorstellung, welche sich Luther von der Vorwissenschaft Gottes macht, wodurch alle creatürliche Freyheit von vorneherein für eine baare Unmöglichkeit erklärt wird [4]). Die Concordien-

---

sint). Iterum victores vos estote, et nos victi, ex vi (inquam) et nomine liberi arbitrii. Ibid. fol. 179. *Aug. Confess.* c. XVIII. *Apol.* Art. VIII. n. 73. *Form. Concord.* Epit. Art. II. Affirm. c. I. n. 2. *Solid. declar.* I. de lib. arbit. n. 1. 2. 3.

1) Darum sage ich, daß die geistigen Kräfte nicht allein verderbt, sondern auch durch die Sünde ganz und gar vertilgt sind, beyde in Menschen und in Teufeln; also daß da nichts anders ist, denn ein verderbter Verstand, der auf nichts anders denkt und trachtet, denn nur allein auf das, so Gott entgegen und zuwider ist. Tischreden c. X. §. 4.

2) *Solid. declar.* I. de Pecc. orig. §. 9. Docetur, quod peccatum originis sit horribilis defectus concreatae in paradiso justitiae originalis, et amissio seu privatio imaginis dei.

3) *Melanchthon.* loc. comm. de pecc. act. und de peccat. discrim. *Luther.* Da sagen wir, daß auch die allerbesten Gedanken von Gottesdiensten, Gottes Willen sind eitel stockblinde Finsterniß. Tischred. c. X. §. 3. Menschenwerke, sie mögen so schön und gut seyn, als sie immer wollen, sind doch allem Ansehen nach nichts anders als Todsünden. Disputation zu Heidelberg 1518. Thes. III.

4) Est itaque hoc imprimis necessarium et salutare Christiano, nosse, quod deus nihil praescit contingenter, sed quod omnia incommutabili et aeterna infallibilique voluntate et praevidet et proponit et facit. Hoc fulmine sternitur et conteritur penitus liberum arbitrium. Ideo qui liberum arbitrium volunt assertum, debent hoc fulmen vel negare, vel dissimulare, aut alia ratione a se abigere. De Serv. arbit. ad Erasm. T. III. fol. 170. Jen. Si enim dubitas aut contemnis nosse, quod deus omnia non contingenter, sed necessario et incommutabiliter praesciat et velit, quomodo poteris ejus promissionibus credere, certo fidere et niti. Ibid. fol. 171.

formel, als Ausdruck der strengen lutherischen Richtung, macht den Menschen in Beziehung auf das Höhere zu einem Klotze und Steine[1]).

Calvin drückt sich über das Verderben des Menschen bald milder, bald stärker aus. Einmal sagt er, das Ebenbild Gottes im Menschen sey beynah gänzlich zerstört (**Inst. I, 15. §. 14.**); dann heißt es wieder, dasselbe sey vernichtet (**Inst. III, 2. n. 12.**), alle Freyheit verloren (**Inst. II, 2.** in der Ueberschrift), alle aufs Höhere gehende Kräfte ausgerottet (**Inst. II, 2. n. 12. III, 29. n. 2.**), und viel zu viel gesagt, wenn man sie auch nur mit einem Schilfrohre vergleiche (**ibid. II, 2. n. 1.**); Verstand und Wille habe der Mensch, wodurch er für Wissenschaft und Kunst tüchtig sey (**ibid. II, 2. §. 12. 15.**), auch gewisse flimmernde Funken von Gotteskenntniß (**ibid. II, 2. §. 12.**), damit Gott verdammen könne[2]); der Mensch sey durch und durch verderbt, und wolle nichts denn Böses[3]), seine Natur sey Eine lautere Begierlichkeit (**ibid. II, 1. n. 8.**), Alles, was in ihm ist, Sünde[4]), und Alles, was er thut, Sünde (**ibid. III, 2.**), alle Tugenden nur Laster (**ibid. II, 5. n. 19.**). Die reformirten Bekenntnißschriften schließen sich bald mehr, bald minder an Calvin an. Nach Einigen ist der Mensch durch und durch verderbt[5]), Andere beschränken sich zu sagen, er sey

---

1) **Ex sese et propriis naturalibus suis viribus nihil inchoari, operari aut *cooperari* potest, non plus quam lapis, truncus aut limus. Solid. decl. II. de lib. arbit. §. 21. *Luther.*** Unser Wille leidet nur, wirket gar nicht in seiner Bekehrung. Tischred. c. X. §. 8.

2) **Praebuit quidem illis deus exiguum divinitatis suae gustum, ne ignorantiam impietati obtenderent, et eos interdum ad dicenda nonnulla impulit, quorum confessione convincuntur. Inst. II, 2. §. 18.**

3) **Cor peccati veneno ita penitus delibatum, ut nihil quam corruptum foetorem efflare queat. Inst. II, 5. n. 19. Ac proinde quidquid ab eo procedit, in peccatum imputari. Ibid. n. 9.**

4) **Quidquid in homine est, peccatum est. Inst. II, 1. n. 8.**

5) ***Conf. Gallic.* c. X. XI. *Conf. Scot.* Art. III.**

so verderbt, daß er aus sich nichts Gutes thun könne[1]). Die belgische Confession erkennt dem Menschen einige geringe Spuren der frühern Kräfte zu (c. XIV.), und das I. helvetische Bekenntniß verwirft die Vergleichung des Menschen mit einem Klotze und Steine, und erklärt dieselbe für manichäisch (c. IX.). Vgl. *Syn. Dordr.* Exp. doctr. c. III. et IV. n. 4. 16.

Nach Zwingli ist der Mensch durch und durch Nacht und Finsterniß[2]), all sein Denken und Handeln Sünde[3]). Eben so lehrt Decolampadius, wie Alles, was Gott thut, gut ist, wie bös es scheine, so sey Alles, was der Mensch thut, bös, wie gut es scheine[4]), all seine guten Werke seyen Sünden, all seine Tugenden Laster[5]), worin Bucer mit ihm vollkommen übereinstimmt.

Einen Unterschied der wirklichen Sünden, peccata actualia, wie sie schon Cassian bezeichnet (Coll. XIII, 7.), in Beziehung auf die Schwere erkennen sämmtliche Alten nach den klaren Anzeigen der h. Schrift[6]) auf das Bestimmteste

1) *Conf. Helv.* II. c. XIII. III. c. II. *Conf. Anglic.* Art. IX.

2) Qui totus caligo est et tenebrae, imo qui mortuus est, qua ratione fieri potest, ut aliquid deo dignum gerat. De canone Missae epichiresis. T. III. p. 96.

3) Quod si inter fideles invenias, qui negent gloriae compendii- que privati studio omnia ab homine fieri, jam pro explorato habeas, ipsos fideles non esse, sed carnales peccatique mancipia . . . fixum tamen ac immotum stat, quod omnia cujusvis hominis consilia peccatum sunt, quatenus ut homo consulit. Ver. fals. relig. p. 171. vol. III.

4) Quamvis enim ratio nostra relatret et non intelligat, concurrit tamen cum sanctissima et justissima dei voluntate peccatrix nostra voluntas et nos propter peccata nostra sumus inexcusabiles et dei puritas salva manet. Etenim opera mala, quatenus a deo fiant, jam non mala, sed bona sunt, sicut et opera in specie bona, quatenus a nobis, in nobis et per nos fiunt, quibus est saucia originali peccato natura, agguntur, verissime mala sunt. In Jes. l. III. fol. 72.

5) Peccatum est, quidquid fiat; etiam virtutes illae philosophicae peccata sunt. In Jes. l. IV. fol. 123.

6) *Matth.* V, 22. VII, 3. 5. XI, 24. XII, 31. 32. *Joh.* XIX,

an. Origenes spricht von kleinen[1]) und großen Sünden, wie von kleinen und großen[2]) Geboten; unterscheidet das tödtliche Verbrechen, welches nie —, schwerere Verbrechen, welche nur einmal oder selten —, und gewöhnliche, welche oft gelöst werden können (**in Lev. Hom. XV. n. 29.**). Eben so spricht auch Tertullian von gewöhnlichen Sünden, in welche Alle täglich fallen[3]), und welche er in **I Joh. II, 1.** erwähnt findet; und bekannt ist, wie er einige Sünden der kirchlichen Lösung fähig, andere dagegen für unlösbar hielt, so auf Seite der Montanisten übertrat. Cyprian unterscheidet wiederum tägliche Fehler und schwere Sünden. Ambrosius erklärt die Sünden des Geistes für schwerer, als die des Leibes (**Apol. David. I, 9. n. 49; 13. n. 62.**). Augustin unterscheidet die Sünden in sehr schwere, welche nur durch strenge Buße, minder schwere, welche ohne Exkommunication gesühnt werden können, und läßliche Sünden (**de fid. et opp. c. XXVI.**). Den Unterschied der Sünden vertheidigt **ex professo** Hieronymus[4]) gegen den, nach dem Vorgange der

---

**11. I *Joh.* I, 8–10. IV, 16. 17. I *Cor.* V, 1. *Gal.* V, 19–21. I *Tim.* V, 8.**

**1) Neque de peccato parvo negligas, quoniam ex uno peccato generatur et aliud. In Num. Hom. XXIII. n. 7. Beatus est, qui non peccat, secundo, ut in collectione aliquis saltem tenue peccatum habeat. Et inter ipsa quoque tenuia atque subtilia est diversitas peccatorum. In Luc. Hom. XXXV.**

**2) Ad comparationem mandatorum alia sunt minima. In Matth. Comm. Ser. n. 2.**

**3) Et hic enim illam (distinctionem peccatorum) Johannes commendavit (I *Joh.* II, 1.). Quod sint quaedam delicta quotidianae incursionis, quibus omnes sumus objecti. Cui enim non accidit irasci inique et ultra solis occasum, aut et manum immittere, aut facile maledicere, aut temere judicare aut fidem pacti destruere, aut verecundia, aut necessitate mentiri in officiis, in quaestu, in victu, in visu, in auditu, quanta tentamur, ut si nulla sit venia istorum, nemini solus competat. Pudic. c. XIX.**

**4) Sunt peccata levia, sunt gravia. Aliud est decem millia talenta debere, aliud quadrantem. Et de otioso quidem verbo et**

alten Stoiker [1]), eine Gleichheit der Sünden wie des Guten statuirenden Jovinian. Im Mittelalter lehrten eine Gleichheit der Sünden die Katharer [2]), in der neuern Zeit die Lutheraner und Calviniſten; doch lehrt das I. helvetiſche Bekenntniß eine Ungleichheit der Sünden (c. VIII.).

## Fortſetzung.

### Von der Vorſehung.

Die Vorſehung definiren die Alten als Gottes Sorge für das Gewordene [3]).

Die Vorſehung bildete von jeher einen Hauptpunct in der chriſtlichen Glaubenslehre, welcher dem Heidenthume, namentlich dem Ariſtotelismus [4]), Epikuräismus [5]) und Stoicismus [6]), desgleichen dem Gnoſticismus und Manichäismus gegenüber bekannt und behauptet werden mußte. Ueberall findet ſich dieſes Thema bey den Vätern beſprochen [7]), und Theodoret

---

adulterio rei tenebimus, sed non est idem suffundi, et torqueri, erubescere et longo tempore cruciari. Adv. Jovin. l. II. T. IV. P. II. p. 222. ed. *Martian.*

1) *Diog. Laert.* VII, 1. n. 64. *Stob.* Eclog. II, 7. T. II. P. I. p. 219. ed. *Heeren.* *Hier.* In hoc enim delirant Stoici, paria contendentes esse peccata. Dial. adv. Pelag. l. I. T. IV. P. II. p. 496. ed. *Mart.*

2) *Moneta* adv. Cathar. IV, 12. §. 1 sq.

3) *Nemes.* Πρόνοια ἐστὶν ἐκ θεοῦ εἰς τὰ ὄντα γινομένη ἐπιμέλεια. Nat. hom. c. XLII. Ebenſo *Joh. Dam.* Orth. fid. II, 29.

4) *Orig.* in Ps. XXXV, 6. *Theod.* Provid.

5) *Lucret.* Rer. Nat. V, 196 sq. VI, 389 sq. *Plin.* H. N. II, 7. *Lucian.* oft.

6) Cf. *Marc. Aur.* de se ipso. VII, 7.

7) *Iren.* Providentiam autem deus habet omnium. . . . . Necesse est igitur ea, quae providentur et gubernantur, cognoscere suum directorem. III, 25. n. 1. *Athen.* Καὶ μὴν οὐδὲν, εἰ μὴ προνοεῖ, πεποίηκεν. leg. VIII. *Clem.* Ἡ γὰρ κατὰ τὴν θείαν παράδοσιν φιλοσοφία ἵστησι τὴν πρόνοιαν καὶ βεβαιοῖ. Str. I, 11. *Orig.* Usque ad consummationem saeculi ab earum provisione et dispensatione non cessat. In Num. Hom. XXIII. n. 4. *Min. Fel.* Quid

schrieb sogar gegen Diagoras von Melos ein eigenes Buch (l. de provid.) über dasselbe. Den Beweis der Vorsehung fand man in der Schöpfung. Gott sorgt für Alles, weil Alles sein Werk[1]), ein Grund, warum er nicht fürsorgen sollte, undenkbar ist. Nemesius schließt, wollte Gott nicht für Alles Fürsorge tragen, so wäre es entweder wegen der mit der Fürsorge verbundenen Mühe, und aus einem Grunde der Trägheit, oder wegen Unziemlichkeit der Fürsorge. Ersteres kann aber nicht gesagt werden, und letzteres auch nicht, denn die Trägheit beruhte entweder auf Wollust oder auf Furcht, was beydes in Gott ungedenkbar ist. Von einer Unziemlichkeit der Fürsorge kann aber die Rede nicht seyn, da Gott nicht stolz ist, die Dinge ihm nicht klein noch unrein sind (**Nat. hom. XLIV.**). Der Verfasser der Clementinischen Recognitionen erinnert (**VIII, 10.**): «Wenn die Vorsehung nicht angenommen wird, wird der Geist umsonst zur Tugend aufgefodert, wird umsonst die Gerechtigkeit bewahrt, da Niemand vorhanden, welcher dem Gerechten einst für seine Verdienste vergilt.» Auch verwieß man auf die in der sichtbaren Welt herrschende Ordnung[2]), auf das Gesetz in unserm Gewissen[3]), die Erscheinung Christi[4]), auf die Bestrafung des Bösen und Belohnung des Guten[5]). Darauf, daß auf Felsen und Meer der Regen fällt, was den Manichäern

---

**enim potest esse tam apertum, tam confessum, tamque perspicuum, cum oculos in coelum sustuleris, et quae sunt infra circaque lustraveris, quam quod esse numen aliquod praestantissimae mentis, quo omnis natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur. Octav. XVII.** ***Lact.*** **Secundus vero gradus (sapientiae) perspicere animo, quod unus sit deus summus, cujus potestas ac providentia effecerit a principio mundum, et gubernet in posterum. Ira dei c. II.** ***Eus.*** **adv. Hierocl. de Resurr. l. I. (*Gall.* IV. p. 479 sq.).**

1) ***Athen.*** **leg. VIII.** ***Nemes.*** **Nat. hom. XLIII.**

2) ***Min. Fel.*** **Oct. XVII.** ***Tit. Bostr.*** **adv. Manich. II, 11.** ***Chrys.*** **ad eos, qui scandalizati sunt. I, 5. 7.**

3) ***Chrys.*** **ad eos, qui scandal. I, 8.**

4) ***Chrys.*** **ad eos, qui scandal. I, 8.**

5) ***Chrys.*** **in Ps. IX. n. 4.**

eine klare Widerlegung der Vorsehung zu seyn schien, antwortete Titus von Bostra, daß Gott mit dem Wasser nicht geitze, das auf Felsen fallende Wasser den Quellen zugutkomme (**Manich. II, 32.**), und was denselben in der Natur als Unordnung bedünken wollte, erklärt er als Varietät (**II, 1.**). Von dem Bösen bemerken Clemens[1]) und Augustin[2]), durch Gottes Weisheit und Macht werde dasselbe zum Guten gewendet und verwandelt. In Beziehung auf das Uebele, welches hier dem Gerechten öfters zustößt, bemerken die Väter, daß es demselben in aller Weise nur heilsam ist[3]).

Thomas beweist die Vorsehung (**providentia**) aus dem Vorerkennen und Allerkennen Gottes; da er nämlich alle Dinge erkennt, so will er auch die Ordnung aller Dinge, und stellt dieselbe fest und bewirkt sie (**cont. Gent. III, 76.**). Moneta beweist, daß Gott für Alles sorgt aus dessen Gerechtigkeit und Liebe, daß er für die Thiere sorgt, aus der Ausrüstung derselben mit allem Nothwendigen, daß er für die Menschen sorgt daraus, daß er Alles, selbst das Leiden, zu ihrem Heile gedeihen läßt (**adv. Cath. V, 11. §. 6.**). Die Vorsehung erkennen alle Väter als eine allgemeine, auf Alles sich erstreckende[4]), erkennen aber andererseits auch

---

1) *Clem.* Μέγιστον οὖν τῆς θείας προνοίας, τὸ μὴ ἐάσαι τὴν ἐξ ἀποστάσεως ἑκουσίου φυεῖσαν κακίαν ἄχρηστον καὶ ἀνωφελῆ μένειν, μηδὲ μὴν κατὰ πάντα βλαβερὰν αὐτὴν γενέσθαι. τῆς γὰρ θείας σοφίας καὶ ἀρετῆς καὶ δυνάμεως ἔργον ἐστὶν, οὐ μόνον τὸ ἀγαθοποιεῖν . . . ἀλλὰ κἀκεῖνο μάλιστα, τὸ διὰ κακῶν τῶν ἐπινοηθέντων πρός τινων ἀγαθὸν τι καὶ χρηστὸν τέλος ἀποτελεῖν, καὶ ὠφελίμως τοῖς δοκοῦσι φαύλοις χρῆσθαι, καθάπερ καὶ τῷ ἐκ πειρασμοῦ μαρτυρίῳ. **Str. I, 17.**

2) **Multa enim fiunt a nobis quidem contra voluntatem dei, sed tantae est ille sapientiae tantaeque virtutis, ut in eos exitus sive fines, quos bonos et justos ipse praescivit, tendant omnia, quae voluntati ejus videntur adversa. Civ. dei XXII, 2. Cf. adv. Faust. XXII, 78.**

3) *Tit. Bost.* **adv. Manich. II, 9. 10. 12—16.** *Nemes.* **Nat. hom. XLIV.** *Amb.* **Offic. I, 12.** *Dion.* **de div. Nom. c. VIII.**

4) *Iren.* **Haer. III, 25. n. 1. V, 18. n. 3.** *Tert.* **Possum di-**

einen Unterschied der kleinern und größern Fürsorge nach der respectiven Dignität der Dinge, so daß Gott mehr für die vernünftige, denn für die unvernünftige Creatur[1]), mehr für das Allgemeine, denn für das Individuelle fürsorgt[2]), worin ihnen die Scholastiker folgen[3]). Die Allgemeinheit der göttlichen Vorsehung mußte folgerecht von jenen in Abrede gestellt werden, welche die Welt der materiellen Dinge für ein Product oder eine Bildung des bösen Princips hielten, wie Marcion[4]), Manes[5]), die Priscillianisten und Katharer[6]). Späterhin hat besonders Bayle dieselbe angegriffen[7]).

---

cere, porcorum (worin der Teufel gefahren) quoque setas tune numeratas apud deum fuisse, nedum capillos sanctorum. Fug. in persec. II. adv. Jud. II. anim. XX. *Min. Fel.* Oct. XVII.

1) *Hier.* Sicut igitur in hominibus etiam per singulos dei currit providentia, sic in caeteris animalibus generalem quidem dispositionem et ordinem cursumque rerum intelligere possumus, verbi gratia, quomodo nascatur piscium multitudo et vivat in aquis, quomodo reptilia et quadrupedia oriantur in terra, et quibus alantur cibis. Caeterum absurdum est, ad hoc dei deducere majestatem, ut sciat per momenta singula, quot nascantur culices, quotve moriantur, quae cimicum et pullicum et muscarum sit in terris multitudo, quanti pisces in aqua nutent, et qui de minoribus majorum praedae cedere debeant. Non simus tam fatui adulatores dei, ut dum potentiam ejus etiam ad ima trahimus, in nos, ipsi injuriosi simus, eandem rationabilium, quam irrationabilium providentiam esse dicentes. Ex quo liber ille apocryphus stultitiae condemnandus est, in quo scriptum est, quemdam angelum nomine Tyri (Θηρίου conject.) praeesse reptilibus, et in hanc similitudinem piscibus quoque et arboribus et bestiis universis proprios in custodiam angelos assignatos. In Habac. I, 14. *Orig.* Cels. IV, 74. 99.

2) *Iren.* V, 18. n. 3. *Orig.* in Jerem. Hom. XII. n. 5.

3) *Thom.* Provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Summ. P. I. qu. XXII. Art. II.

4) *Tert.* Nemo te sustinebit improvidentiam adscribentem deo ei, quem deum non negans, confiteris providum. adv. Marc. II, 24.

5) S. *Tit. Bostr.* adv. Manich.

6) *Moneta* adv. Cath. V, 11. §. 6.

7) Dict. hist. Art. Manicheens. Marcionites, Pauliciens.

Mit der Vorsehung im Allgemeinen erkannten die Lehrer der Kirche auch die beyden Momente derselben, nämlich die Erhaltung und Regierung an. Daß die Creatur einer Erhaltung von Seiten Gottes bedürftig [1]) und auch theilhaftig ist [2]), war in der Kirche, wie gesagt, keine Frage. Von ihr deutete man stehend **Joh. V, 17.** [3]), sowie **Col. I, 17.** Als Mittler der Erhaltung stellen sie uns den Logos [4]) und den h. Geist [5]) dar, ohne jedoch die Mitthätigkeit der Creatur mit den ihr von Gott geschenkten Kräften auszuschließen [6]). Nach Gregorius dem Großen würden ohne die directe Conservation Gottes alle Wesen augenblicklich in Nichts verschwinden (**Mor. XVI, 18.**), und hierin folgen ihm die Scholastiker [7]), auf den Grund sich stützend, daß das Seyn eine Wirkung Gottes ist, daß also mit Aufhören des Wirkens auch das Gewirkte aufhören müsse [8]), und Vernichtung nur ein Aufhören der Mittheilung des Seyns [9]), die Erhaltung

---

1) *Iren.* Ζῆσαι ἄνευ ζωῆς οὐχ οἷον τε ἦν. **IV, 20. n. 5.** *Hier.* **Sciamusque nos nihil esse, nisi, quod donavit, in nobis ipse servaverit . . . Velle et currere meum est, sed ipsum meum sine dei semper auxilio non erit meum. Dicit enim idem apostolus: *Deus est, qui operatur in nobis et velle et perficere;* et salvator in Evangelio: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor.* Semper largitor, semperque donator est. Non mihi sufficit, quod semel donavit, nisi semper donaverit. Epl. XLIII. ad Ctesiph. adv. Pelag.**

2) *Iren.* **in l. IV. Praef. n. 4.** *Bas.* **Sp. S. c. VIII. n. 19 etc.**

3) *Greg. Nyss.* **Or. adv. Ar. et Sabell.** *Chrys.* **in Gen. Hom. X. n. 7.**

4) *Iren.* **V, 18. n. 3.** *Ath.* **Gent. n. 41. Inc. verb. n. 17.** *Bas.* **Sp. S. c. VIII. n. 19.** *Eus.* **Dem. Ev. IV, 2.** *Chrys.* **in Heb. II. n. 3.** *Theod.* **in Col. I, 17.**

5) *Tat.* **Graec. VII.** *Ath.* **ad Serap. Epl. I. n. 19.** *Epiph.* **Haer. LXXIV. n. 5.**

6) *Bas.* **Sp. S. c. V.** *Aug.* **Trin. III, 8. n. 13.**

7) *Thom.* **P. I. qu. CIV. Art. I.**

8) *Thom.* **P. I. qu. CIV. Art. I.**

9) *Thom.* **P. I. qu. CIV. Art. III.**

eine fortgesetzte Schöpfung ist. Hinwiederum unterscheidet Thomas eine indirecte Conservation, welche nämlich in der Abwehr der auflösenden und zerstörenden Principien und Einflüsse besteht, und eine directe, welche in einer positiven, die Sache in ihrem Bestande aufrecht erhaltenden Thätigkeit besteht (**P. I. qu. CIV. Art. I.**), und fodert dann für die geistige Creatur, da sie keiner Corruption fähig ist, nur eine directe Erhaltung, für die materielle hingegen eine directe und indirecte zugleich (**ibid.**). Derselben Ansicht, daß nämlich die Dinge nur durch fortwährende Position Gottes sind, huldigt auch Scotus Erigena, aber aus einem ganz andern Grunde, nämlich diesem, daß Gott das Seyn der Dinge selbst ist, diese also, wie Gott sich aus ihnen zurückzieht, nicht mehr seyn können[1]). Daß in der Erhaltung Gott allein thätig ist, lehren auch die Cartesianer oder vielmehr die strengern Occasionalisten, indeß die Leibnitzianer die Creatur sich durch die von Gott empfangenen Kräfte selbst erhalten lassen, und so nur eine mittelbare Conservation annehmen, wohingegen, wie vorhin bemerkt, die Alten in der Conservation Gott und die Creatur zugleich thätig seyn lassen. Ganz negativ als bloße Nicht-Vernichtung fassen die Erhaltung auch die Arminianer (z. B. Episkopius) und die Socinianer (***Osterode*** **Inst. Catech. c. XXIV.**).

Als Regierer bezeichnen, der Schrift folgend[2]), die Alten den Logos, — so Irenäus[3]), Clemens (**Str. VII, 2.**), Gre-

---

**1) Eorum (der Bösen, Verdammten) in nihilum rediret natura, si summa essentia in eis non esset. De Praedestin. c. XVIII. n. 5.**

**2) *Hebr.* I, 3. *Col.* I, 17. *Joh.* I.**

**3) Secundum invisibilitatem continet, quae facta sunt omnia, et in universa conditione (Schöpfung) infixus, quoniam verbum dei gubernans et disponens omnia. V, 18. n. 3. Invisibilibus quidem participans rationabiliter et sensualiter legem statuens universa quaeque in suo perseverare ordine, super visibilia autem et humana regnans manifeste, et omnibus dignum superducens justum justitium. Ibid.**

gor der Wunderthäter (Or. paneg. in Orig. n. VI.), Eusebius[1]), Athanasius[2]), Chrysostomus (in Heb. I, 3.) und so weiter —; oder auch den Vater durch den Logos[3]), oder endlich die Trias[4]). Wie die Allgemeinheit der Regierung, nämlich deren Beziehung auf alle geschaffenen Dinge[5]), so war auch deren Besonderheit, nämlich die speciellere Führung der einzelnen Creaturen nach der ihnen zu Theil gewordenen besondern Gnade und Würde[6]) anerkannt. Darüber, wie sich die Regierung Gottes mit der Selbstthätigkeit der Creatur vereinbart, spricht sich Augustin sehr bestimmt und rein aus[7]), was namentlich in Bezug auf die Freyheit wohl festgehalten werden mußte, um Gott nicht zum Urheber der Sünde zu machen[8]).

Die Selbstwirksamkeit der Creaturen mit den von Gott empfangenen und bewahrten Kräften nehmen auch die Mittelalterlichen an[9]). Dagegen behaupteten die Pelagianer,

---

1) Προστάτην καὶ κηδεμόνα, σωτῆρα τε καὶ ἰατρὸν καὶ κυβερνήτην etc. Dem. Ev. IV, 2.

2) *Ath.* c. Gent. n. 42 sq. Incarn. Verb. domini n. 16. 17.

3) *Const. apl.* VIII, 12. 13. *Ath.* in illud: omnia mihi tradit. n. 1. cont. Ari. Or. III. n. 55.

4) *Aug.* vera Rel. c. VII. n. 13.

5) *Iren.* III, 25. n. 1. V, 18. n. 3. *Min. Fel.* Oct. XVII.

6) *Iren.* V, 18. n. 3. *Hier.* in Hab. I, 14.

7) *Aug.* Sic deus res, quas condidit, administrat, ut eas agere proprios motus sinat. Civ. dei VII, 20. *Hier.* Sic liberum homini servamus arbitrium, ut dei per singula adjutorium non negemus. Adv. Pelag. Dial. l. I.

8) *Tert.* Non est bonae et solidae fidei, sic omnia ad voluntatem dei referre et ita adulari sibi unumquemque dicendo nihil fieri sine nutu ejus, ut non intelligamus esse aliquid in nobis ipsis. Ceterum excusabitur omne delictum, si contenderimus nihil fieri in nobis sine dei voluntate, et ibit definitio ista in destructionem totius disciplinae, etiam ipsius dei, si aut quae non vult de sua voluntate producat, aut nihil est, quod deus non vult. Exh. castit. c. II.

9) *Thom.* P. I. qu. LV. Art. V. *Durand.* in II Dist. I. qu. V. Dist. XXXVII. qu. I.

Alles werde von der Creatur allein gewirkt, es sey Gottes Beyhülfe zu nichts erfoderlich, und in der Annahme einer Hülfe Gottes werde die Freiheit der Creatur geläugnet [1]). Umgekehrt steigerten die Prädestinatianer die Wirksamkeit Gottes bis zur Aufhebung aller freyen Thätigkeit der Creatur. So lehrte auch später Gabriel Biel, von Gott werde Alles gewirkt, von der Creatur Nichts; ebenso dachten mehre Cartesianer, wie Laforge, Regis, Malebranche [2]) und der cartesianische reformirte Theologe Wittich, welche das sogenannte Occasionalursachen-System aufstellten. Nach Leibnitz wirken die Creaturen Alles, was den Gegenstand einer lebendigen Controverse zwischen ihm und Clarke bildete. Daß Gott Alles, auch das Böse wirke, lehrt Zwingli, und als Grund, warum er dabey nicht sündige, führt er an, daß Gott kein Gesetz über sich (**Provid. c. V. VI.**), und bey Allem eine gute Absicht habe [3]). So statuirt auch Calvin, daß Gott selbst das

---

1) *Hier.* **Audite quaeso, audite sacrilegum; si, inquit, voluero curvare digitum, movere animum, sedere, stare, ambulare, discurrere, sputa jacere, duobus digitulis narium purgamenta decutere,... semper mihi auxilium dei necessarium erit?... Injuriam tibi fieri putas et destrui arbitrii libertatem, si ad deum semper auctorem recurras, si ex illius pendeas voluntate, et dicas:** *Oculi mei semper ad dominum, quoniam ipse evellet de laqueo pedes meos?* **Unde et audes lingua proferre temeraria, unumquemque arbitrio suo regi? Si suo arbitrio regitur, ubi est auxilium dei? Si Christo rectore non indiget, quomodo scribit Jeremias:** *Non est hominis via ejus*, **et:** *a domino gressus hominis diriguntur.* **Epl. LXIII. ad Ctesiph. adv. Pelag.**

2) Gegen sie *Gusset.* **Causarum primae et secundarum operatio rationibus confirmata** mit einer **Apologia pro Renato Cartesio adv. discipulos ejus Pseudonymos**, worin er zu zeigen strebt, daß *Des Cartes* kein Occasionalist gewesen sey. Gegen Malebranche's **de la nature et de la grace** erschien *Jurieu* **de la nature et de la grace.**

3) **Quod deus facit, libere facit, alienus ab omni affectu noxio, igitur et absque peccato, ut adulterium David, quod ad auctorem deum pertinet, non magis deo est peccatum, quam cum taurus totum armentum inscendit et implet. Provid. c. V.**

Böse durch die Menschen thue [1]); Gott habe seine gerechten Gründe den Menschen zum Bösen zu treiben, er wolle damit nur Gutes erreichen [2]). So weit führt die falsche Auffassung von Gottes Regierung. Als letzter Zweck der Weltregierung wird Gott angegeben und von Thomas dieses so bewiesen: Der Zweck der Dinge ist das Gute, der Zweck aller Dinge das universelle Gute, somit Gott (**P. I. qu. CIII. Art. II.**). Den Alten und Mittelalterlichen stand fest, daß die Wege Gottes die einfachsten und fruchtbarsten sind.

---

1) Quod autem nihil efficiant homines nisi arcano dei nutu, nec quidquam deliberando agitent, nisi quod ipse jam apud se decreverit et arcana sua directione constituat, innumeris et claris testimoniis probatur. . . . Absalon incesto coitu patris torum polluens detestabile scelus perpetrat, deus tamen hoc opus suum esse pronuntiat. Inst. I, 18. n. 1. Hiergegen Remonst. thes. XI. XII. in *Syn. Dordr.* Sess. XXXIV.

2) *Calvin.* Instruct. adv. Libertin. c. XIV. De aetern. Praedest. adv. Pigh.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

**Mainz,**

gedruckt bei F. Kupferberg.

# Nothwendige Berichtigungen.

Seite 1. Note. Z. 13. ſt. **Jes. Naz.** lies: **Jes. Nav.**
» 2. Note. Z. 32. ſt. ὁ lies: ἀ
» 3. Z. 7. ſt. **dogm. in se etc.** zu vertauſchen mit Z. 9. **dogm. form.**
» 11. Z. 19. ſt. jeden lies: jeder.
» 16. Z. 16. ſt. gebranntmarkt lies: gebrandmarkt.
» 18. Z. 23. ſteht nach: Einigung iſt; gehört Z. 22. nach: weniger.
» 26. Note. Z. 5. ſt. **amen** lies: **tamen.**
» 26. » » 18. ſt. **unterstanding** lies: **understanding.**
» 26. » » 20. ſt. **Genes.** lies: **Genev.**
» 28. Z. 8. ſt. magiſchen lies: magnetiſchen.
» 28. Note. Z. 3. χριστομαδία lies: χριστομαθία.
» 36. Z. 10. Körperliche lies: körperliche Israel.
» 51. Note. Z. 10. lies: διδασκαλία.
» 51. » » 15. lies: κἀκείνοις.
» 52. Note. Z. 14. lies: φιλοσοφία.
» 54. Z. 24. tilge: Leib.
» 55. Note. Z. 7. lies: *Aristoph.*
» 61. Z. 5. lies: Seelen der in Gott Verſtorbenen.
» 79. Z. 11. lies: ſeines Feſthaltens.
» 80. Z. 8. ſt. **praeter** lies: **propter.**
» 85. Z. 7. ſt. bezweckt lies: bezwecken.
» 85. Note. Z. 6. ſt. **Romanos** lies: **Ramos.**
» 116. Note. Z. 14. ſt. **I Tit.** lies: **I Tim.**
» 122. » » 19. lies: αἴτιον.
» 127. Z. 3. ſetze: die vor nach.
» 132. Note. Z. 24. ſt. **buae** lies: **quae.**
» 144. » » 1. lies: **gratiae.**
» 149. » » 4. lies: ἐδύνατο.
» 165. Z. 4. lies: derſelbe.
» 175. Note. Z. 3. lies: ἀφαιρόζοντος.
» 175. » » 5. ſt. τῷ lies: τό.
» 196. Z. 12. tilge: Gottes.
» 229. Z. 13. ſt. ſie lies: die Welt.
» 234. Z. 1. ſetze: hat vor Tertullian.
» 241. Note. Z. 1. tilge: **non** vor **peccare.**
» 244. Z. 13. lies: an der Exiſtenz der Engel.
» 246. Z. 8. lies: **Gen. VI, 2.**
» 255. Z. 8. lies: den Rangordnungen.
» 258. Note. Z. 5. ſt. Väter lies Völker.

de la Haz

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Klee, Heinrich

Lehrbuch der Dogmengeschichte

Bd.: Erster Band

Mainz 1837
Dogm. 569 ha-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10398497-9